DIE

PHILOSOPHIE DER GRIECHEN.

EINE UNTERSUCHUNG

ÜBER

CHARAKTER, GANG UND HAUPTMOMENTE

IHRER ENTWICKLUNG.

VON

Dr. EDUARD ZELLER.

Erster Theil:

ALLGEMEINE EINLEITUNG. VORSOKRATISCHE PHILOSOPHIE.

TÜBINGEN,

VERLAG VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1844.

Ph. u. 571 m - 1R

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Diese Schrift macht den Versuch, auf einem theilweise neuen Wege zum Verständniss der griechischen Philosophie beizutragen. Die Geschichte der alten Philosophie hat in neuester Zeit von zwei Seiten her eine höchst fruchtbare Anregung erhalten: einestheils hat die gelehrte und kritische Geschichtsforschung das historische Material in einer Vollständigkeit und Reinheit zu Tage gefördert, die es möglich macht, trotz Allem, was in den unerschöpflichen Fundgruben des Alterthums noch zu entdecken sein mag, doch von einer relativen Vollendung dieser Arbeit zu reden; anderntheils hat auch die Spekulation ihre Rechte auf diesem Gebiete geltend zu machen angefangen, und den ganzen Verlauf der geschichtlichen Entwicklung als die organische Entfaltung des Gedankens zu begreifen unternommen. Das rechte Gleichgewicht dieser beiden Elemente jedoch, ja auch nur die sichere Methode für ihre Vermittlung scheint noch nicht gefunden zu sein. Während sich die empirische Geschichtsforschung theils mit der gelehrten Bearbeitung des Materials, theils mit zerstreuten Blicken und Winken zu begnügen pflegt, die zwar oft viel Treffendes und Anregendes enthalten, aber in den wenigsten Fällen zu einer Totalanschauung und ihrer methodischen Entwicklung zusammengehen, so lässt es umgekehrt die philosophische Geschichtsbetrachtung nur allzu

gerne bei apriorischen Constructionen und geschichtlich unerwiesenen Behauptungen bewenden, und auch in solchen Werken, die dem gelehrten und philosophischen Elemente gleichsehr eine Stelle einräumen, stehen doch beide oft noch ganz unvermittelt neben einander. Ausnahmen im Einzelnen sollen nicht geläugnet werden, aber von der Mehrzahl der Schriften, welche sich bisher mit der griechischen Philosophie beschäftigt haben, gilt dieses Urtheil unstreitig, und eine umfassende Bearbeitung derselben, in welcher die beiden Seiten der Geschichtsbehandlung innerlich verschmolzen wären und gleichmässig zu ihrem Recht kämen, scheint noch zu fehlen. Diess kann auch nicht anders sein, so lange die empirische oder spekulative Methode einseitig für sich festgehalten wird. Die Empirie als solche wird es nie zu einer organischen Anschauung der Geschichte bringen können, die von der gelehrten und kritischen Forschung abgewendete Spekulation wird immer in Gefahr stehen, dem wirklichen Thatbestand zu nahe zu treten. Ebensowenig kann aber eine solche Combination beider Seiten genügen, bei der sie blos äusserlich verbunden sind, so dass geschichtsphilosophische Deduktion und gelehrte Untersuchung eben nur abwechseln, statt sich zu einem Ganzen zu durchdringen. Eine solche Combination ist zwar besser, als die Vereinzelung beider Elemente, sofern sie den Geschichtschreiber vielfach vor Uebereilung und gelehrter Pedanterie bewahren wird; aber sie leistet diesen Dienst zunächst nur ihm selbst als ein Mittel zur Bildung seines subjektiven Takts, was sie dagegen nicht leistet, das ist eine objektive Begründung der geschichtsphilosophischen Resultate, und eine allgemein gültige Ueberführung der Empirie zum Gedanken. Soll diese gewonnen werden, so wird an die Stelle der

gelehrten oder auch geistreichen und kritischen Empirie eine methodische, dialektische Behandlung des Stoffs, und an die Stelle des constructiven, geschichtsphilosophischen Verfahrens eine geschichtliche Analyse treten müssen; es muss mit andern Worten die vernünftige Gesetzmässigkeit des geschichtlichen Verlaufs nicht nur von oben herunter deducirt, sondern auch von unten herauf, aus den erfahrungsmässigen Thatsachen nachgewiesen werden, und es muss umgekehrt das geschichtliche Material nicht blos gesammelt, sondern auf historisch-kritischem Wege zur Gedankenform herauspräparirt werden. Eben dieses ist es nun, was die vorliegende Schrift für die Geschichte der griechischen Philosophie leisten möchte: die Einsicht in *den innern* Organismus ihrer Entwicklung aus kritischer Sichtung und historischer Vergleichung der geschichtlichen Ueberlieferung selbst hervorgehen zu lassen. Sie will insofern kein geschichtsphilosophisches, überhaupt kein philosophisches, sondern ein geschichtliches Werk sein, nur dass sie als die eigentliche Aufgabe der Geschichte eben dieses betrachtet, von der äusseren Erscheinung des Geistes in seine geheime Werkstätte durchzudringen. Sie wird sich daher zwar nicht mit allen Einzelnheiten der griechischen Philosophie befassen, sondern eben nur mit denen, welche in den eigenthümlichen Charakter und Zusammenhang der Systeme blicken lassen; es ist nicht eine vollständige Geschichte der griechischen Philosophie, sondern nur eine, wie der Verf. allerdings glaubt, nothwendige Vorarbeit, oder wenn man lieber will, Ergänzung für diese Geschichte, was er beabsichtigt. Andererseits verlangte die hier befolgte Methode, dass die Ansicht vom Ganzen immer nur aus sorgfältiger Untersuchung des Einzelnen sich entwickle, und da gerade

die controversen Punkte in der Geschichte der Philosophie in der Regel mit der Frage über die Auffassung ganzer Systeme zusammenhängen, so wird der Leser hier fast über alle wichtigern Streitfragen, welche die griechische Philosophie betreffen, mehr oder minder ausführliche Untersuchungen finden. Auch durch solche Erörterungen zur Aufhellung dunkler Stellen beizutragen, war der Wunsch des Verfassers.

Dass die vorliegende Darstellung vielfachen Ergänzungen Raum lasse, dessen ist sich der Vf. wohl bewusst; er selbst würde auf einige Punkte, freilich nur von untergeordnetem Interesse, ausführlicher eingegangen sein, wenn er sich die nöthige Litteratur vollständig hätte verschaffen können. Manches, dessen nähere Besprechung der eine oder andere Leser wünschen möchte, wurde aber auch absichtlich übergangen oder nur kurz berührt, weil seine breitere Behandlung durch den Plan dieser Darstellung ausgeschlossen war. Berichtigungen und Vervollständigungen seiner Resultate, von deren Wahrheit er sich zu überzeugen vermag, wird der Vf. gerne annehmen, hofft aber auch, dass man gegen ihn so billig sein werde, nicht mehr von ihm zu verlangen, als die Natur seiner Arbeit und ihres Gegenstandes zuliess.

Indem der Vf. sein Werk mit diesem kurzen Vorberichte entlässt, um sein Glück in der litterarischen Welt zu versuchen, hat er nur noch die Bemerkung beizufügen, dass der zweite und letzte Theil desselben, wenn nicht unvorhergesehene Hindernisse eintreten, binnen Jahresfrist unter die Presse kommen wird.

Tübingen, den 11. Jan. 1844.

E. Zeller.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

§. 1.

Einleitung. — Zweck, Berechtigung, Methode der folgenden Untersuchung.

Die Geschichte der griechischen Philosophie hat sich in den letzten fünfzig bis siebzig Jahren unter uns Deutschen einer fleissigen und im Ganzen genommen sehr erfolgreichen Bearbeitung zu erfreuen gehabt. Nicht allein ausgezeichnete Gelehrte, sondern auch Männer von selbständigem philosophischem Geiste haben ihr eine Aufmerksamkeit zugewendet, durch welche die Ideen der griechischen Denker zum Gemeingut aller wissenschaftlich Gebildeten in der deutschen Nation geworden sind, und ihr ganzer Charakter hat sich unter den Händen dieser Männer so verändert, dass Niemand mehr die Gestalt derselben, in welcher sie einst Tiedemann von Brucker überkommen hatte, in ihren neusten und beliebtesten Darstellungen wiedererkennen würde. Indessen lässt sich nicht läugnen, dass in dieser Wissenschaft bis jetzt nicht allen Anforderungen an die Geschichtschreibung gleichmässig genügt ist: während in der Durchforschung und Sammlung des historischen Materials nur noch an wenigen Punkten Bedeutenderes zu thun ist, während auch die kritische Prüfung der vom Alterthum überlieferten Schriften und Angaben verhältnissmässig weit gediehen ist, so sind dagegen erst in den letzten zwei Jahrzehenden umfassende und gründlich durchgeführte Versuche

gemacht worden, den tieferen Gehalt der geschichtlichen Erscheinungen, den gesetzmässigen Zusammenhang und organischen Bau der Geschichte von innen heraus zu begreifen, und diese Versuche selbst haben es noch keineswegs in demselben Maasse, wie jene gelehrten und kritischen Bemühungen, zu allgemeiner Beistimmung oder auch nur zu gegenseitiger Uebereinstimmung in wesentlichen Punkten bringen können [1]). Es war diess auch der natürliche und nothwendige Gang der Sache: mit der Sammlung und Sichtung des Gegebenen muss die Geschichte, wie jede andere positive Wissenschaft, den Anfang machen, und jeder Versuch einer Geschichtsconstruction, der dieser empirischen Grundlage entbehrt, wird als voreilig und unreif durch vielfachen Widerspruch gegen den objektiven Thatbestand sich selbst bestrafen. Dass jedoch darum jene einseitig gelehrte oder kritische Bearbeitung des geschichtlichen Stoffes nicht das Letzte, dass sie überhaupt nicht die Geschichtschreibung selbst, sondern eben nur Grundlage und Vorarbeit der wirklichen Geschichtschreibung sein könne, und dass gerade unsere Zeit die Aufgabe habe, die Geschichte der griechischen Philosophie einer vollendeten organischen Gestalt entgegen zu führen, darauf deutet auch schon der thatsächliche Umstand hin, dass in der neusten Zeit nicht blos die Spekulation durch Hegel und seine Nachfolger sich in einem früher kaum geahnten Umfange des Positiven bemächtigt hat, sondern dass ebenso auch umgekehrt die vom Empirischen ausgehende Geschichtschreibung durch Männer, wie Schleiermacher, Ritter und K. Fr. Hermann mehr und mehr ihres stoffartigen Charakters entkleidet worden ist, und den orga-

1) Den Einzelbeweis für die obige Darstellung giebt meine Abhandlung: „Die Geschichte der alten Philosophie in den letztverflossenen fünfzig Jahren." Jahrb. der Gegenwart, 1843, Juli u. folgg.

nisirenden Gedanken in sich aufgenommen hat. Und es lässt sich auch in der That nicht absehen, wie von einem Verstehen und einer Wissenschaft der Geschichte geredet werden könnte, wenn gerade der innerste Kern ihrer Erscheinungen und die bewegende Kraft ihrer Entwicklung dem forschenden Geiste verborgen und jenseitig bleiben und nicht vielmehr eben das Begreifen ihres Inneren in ihrer Darstellung als der leitende Gesichtspunkt hervortreten müsste. Ist aber diese Einsicht der Zeit einmal aufgegangen, so ist es ebendamit auch geboten, im Sinne derselben zu arbeiten: eine Geschichtschreibung, welche sich auf das Sammeln von Notizen und Aufzählen von vereinzelten, oder nur in äusserem Pragmatismus verknüpften Thatsachen beschränkt, könnte vielleicht vor fünfzig Jahren Epoche gemacht haben, kann auch heute noch als Vorarbeit von Werth sein, aber zu den im Geiste unserer Zeit begründeten Bestrebungen kann sie nicht gerechnet werden; nur eine organische, in allen ihren Theilen vom Gedanken durchdrungene und gegliederte Darstellung kann den Anforderungen der Gegenwart an den Geschichtschreiber genügen.

Ein Beitrag für die Lösung dieser Aufgabe will die vorliegende Untersuchung sein, indem sie sich den Zweck setzt, den eigenthümlichen Charakter der Philosophie und der bedeutendern philosophischen Systeme bei den Griechen, den innern Zusammenhang dieser Systeme und das ursprüngliche Verhältniss ihrer Theile, die natürliche Gliederung und immanente Gesetzmässigkeit des Ganges, welchen die Geschichte des Denkens in der griechischen Welt genommen hat, mit Einem Worte, die Principien und die organische Entwicklung der griechischen Philosophie in's Licht zu setzen. Je weniger aber die Berechtigung einer solchen Arbeit zur Zeit schon allgemein anerkannt ist, um so nöthiger dürfte es sein, hier einige Einwürfe zu be-

rücksichtigen, die uns zum Theil auch von solchen entgegen kommen, von welchen man diess nicht erwarten sollte.

So unverkennbar nämlich dem oben Bemerkten zufolge eine philosophische Geschichtsbehandlung dem Wesen unserer Zeit gemäss ist, so sind doch über ihre Möglichkeit und Nothwendigkeit die Stimmen noch getheilt, und auch Männer, die selbst in mancher Hinsicht im Interesse derselben arbeiten, scheinen noch mannigfaches Misstrauen gegen sie zu hegen. Eine begriffliche Reconstruction der Geschichte, meint man, sei schon an und für sich unerlaubt, da die Geschichte, als ein Werk der Freiheit, nicht nach logischer Nothwendigkeit verlaufe; wäre aber auch ihre objektive Möglichkeit vorhanden, so fehlte doch die subjektive: um den Gang der Geschichte in seiner Zweck- und Gesetzmässigkeit zu verstehen, müssten wir schon am Ziel dieses Weges angekommen sein, denn nur von hier aus lasse sich das Ganze vollständig überschauen; jedenfalls endlich könne die obige Aufgabe nicht auf geschichtlichem, sondern nur auf philosophischem Wege gelöst werden, die Geschichtschreibung mithin habe von ihr auch keine Notiz zu nehmen.

Die erstere dieser Einwendungen ist namentlich gegen die Hegel'sche Geschichtsbehandlung, auch in Beziehung auf den vorliegenden Gegenstand, erhoben worden [1]). Eine logische Nothwendigkeit im Gang der Geschichte behaupten, sagt man, heisse die menschliche Freiheit zerstören, und die lebendige Entwicklung des Geistes einem abstrakten Schematismus todter Begriffe unterwerfen; zudem hänge dieses Verfahren mit der unhaltbaren Vorstellung von einer Entwicklung Gottes in der Welt zusammen u. s. w. Inwieweit nun diese Bemerkungen, Hegel gegenüber, eine Seite

1) Vgl. z. B. Fries, Gesch. d. Philos. I. B. Vorr.

der Berechtigung haben, kann hier nicht weiter untersucht werden: sofern sie aber gegen alle begriffliche Geschichtsbehandlung gerichtet sein sollen, sind sie völlig verfehlt. Was für's Erste die angebliche Unvereinbarkeit einer solchen mit der menschlichen Freiheit betrifft, so kann hier schon an die allgemeine Ueberzeugung von dem Walten einer göttlichen Vorsehung in der Geschichte erinnert werden, die doch wohl auch das enthält, dass der Gang derselben nicht zufällig, sondern durch die göttlichen, an und für sich nothwendigen Gedanken bestimmt sei. Findet man nun diese mit der Freiheit nicht unvereinbar, warum sollte dann das Aufsuchen eben dieser Gedanken in der Geschichte die Freiheit zerstören? Vielmehr aber *zeigt eine* schärfere Analyse des Begriffs der Freiheit, dass auch diese keine regellose Willkühr ist, sondern an dem ursprünglichen Wesen des Geistes und seiner vernünftigen Natur ihr angeborenes Maass hat, und vermöge dieser ihrer innern Gesetzmässigkeit auch das Zufällige der einzelnen That im Grossen des geschichtlichen Verlaufs durch die innere Hinfälligkeit und den wechselseitigen Kampf dieser Zufälligkeiten sich zur Nothwendigkeit aufhebt. Das Weitere betreffend, dass diese Ansicht der Geschichte mit der Lehre von einer Entwicklung Gottes in der Welt zusammenhängen soll, so wäre zwar auch hier vielfacher Missverstand der Hegel'schen Aeusserungen zurückzuweisen; gesetzt aber auch, bei Hegel fände sich ein solcher Zusammenhang, so wäre er doch nicht an und für sich nothwendig; von einer gedankenmässigen Nothwendigkeit in der Geschichte kann auch reden, wer sich das göttliche Wesen ganz ausserhalb dieses Processes gestellt denkt.

Doch mag diese Nothwendigkeit immerhin vorhanden sein, ist es auch unsere Sache, sie zu begreifen? Um die Geschichte der Philosophie zu construiren, bemerkt Ritter [1],

---

1) Gesch. d. Philos. I, 18.

wäre ein vollständiger, keiner weitern Ausbildung fähiger Begriff der Philosophie und der Menschheit erforderlich, den wir nicht haben. Aehnlich äussert sich BRANDIS [1]): „so lange die Geschichte der Philosophie nicht abgelaufen, vermöge keines ihrer Systeme uns in den Stand zu setzen, auch nur die hauptsächlichen Theorieen in ihrer Bestimmtheit hinlänglich zu begreifen und zu beurtheilen.“ Von hier aus müsste dann aber ebenso auch auf alles geschichtliche Verstehen der frühern Philosophie verzichtet werden, denn auch die gelehrte Geschichtsforschung ist mit ihrer Aufgabe nie zu Ende, und soll jedes bestimmte System, wegen seiner nothwendigen Beschränktheit und Unvollkommenheit, des rechten Standpunkts für das Begreifen der Geschichte entbehren, so wird er wohl denen noch weit mehr abgehen, die sich ohne System, d. h. ohne Philosophie, mithin überhaupt ohne wahre Einsicht in den Gegenstand auf's Gerathewohl an die Betrachtung philosophischer Systeme machen wollen.

Aber wenn auch, muss nicht ebendesswegen die begriffliche Ableitung des Geschichtlichen wenigstens aus der Aufgabe der Geschichtschreibung ausgeschlossen, und mit RITTER [2]) „irgend einer Spekulation“ überlassen werden? Die Geschichte hat es ja nur mit dem Thatsächlichen zu thun, wie sollte da auch die Ableitung des Geschehenen ihre Sache sein? müsste sie nicht vielmehr durch diese ganz entbehrlich werden? Wenn ich recht sehe, so findet hier ein Missverständniss statt. Die Geschichte, sagt man, ist blosse Erzählung von Thatsachen, die tieferen Gründe dieser Thatsachen gehen sie nichts an. Aber ist das nicht auch eine Thatsache, dass Vernunft und Gesetzmässigkeit im Gang der Geschichte waltet, dass die eine Erscheinung zu der andern in diesem und diesem innern Verhältnisse

1) Gesch. der griechisch-römischen Philos. I, 13.

2) A. a. O. S. 19. f.

steht, dass die geschichtliche Entwicklung diesen und diesen Verlauf nehmen musste? ist es nicht die allgemeinste und erfolgreichste, die zuverlässigste und offenbarste Thatsache? darf daher die Geschichte, wenn sie doch das Faktische treu wiedergeben will, dieses Factum ignoriren? Glaubt aber Ritter, wenn die begriffliche Construction der Geschichte zugegeben wird, so würde die Geschichtsforschung selbst entbehrlich, so hat er übersehen, dass beide auch in ihrer höchsten Ausbildung nie ganz zusammenfallen, daher auch einander zu ihrer gegenseitigen Ergänzung nie entbehren können. Die Forderung einer philosophischen Geschichtsbehandlung ist freilich da und dort so verstanden worden, als ob Alles und Jedes, als ob auch *einzelne* Personen und Thatsachen a priori deducirt werden sollten, und wäre dieses möglich, dann freilich wäre neben einer solchen Ableitung die empirische Geschichtsforschung überflüssig. Diess kann jedoch nicht der Sinn jener Forderung sein sollen, wenn sie sich selbst versteht; diess verbietet nicht nur die Mangelhaftigkeit des philosophischen, wie jedes andern Wissens in jedem bestimmten Zeitpunkt und Individuum; es verbietet vor Allem sich selbst durch die Natur der Sache. Denn jede geschichtliche Erscheinung, eben weil sie Erscheinung, und weil sie geschichtliche, aus dem freien Willen erzeugte Erscheinung ist, hat die Seite der Zufälligkeit an ihr, und dieses Zufällige lässt sich von dem Nothwendigen in der Geschichte nicht mechanisch trennen, sondern beide sind in einander: alles Einzelne, als solches, ist zufällig, es hätte auch anders geschehen und gethan werden können, aber was sich durch dieses Zufällige zur Wirklichkeit bringt, ist doch nur die wesentliche und darum nothwendige Natur und Entwicklung des Geistes. Die philosophische Construction kann ebendesswegen nie die geschichtliche Erscheinung in ihrer concreten Vollständigkeit ableiten,

sondern nur die allgemeinen Grundzüge der geschichtlichen Bewegung; das Nähere aber, wie sich diese Bewegung vermittelt hat, muss die Historie, als Erfahrungswissenschaft, aufzeigen, und in demselben Maasse, wie die Untersuchung zum Einzelnen herabsteigt, verliert sich die Möglichkeit der apriorischen Bestimmung und nimmt die ausschliessliche Berechtigung des empirischen Verfahrens zu, ohne dass doch darum auf irgend einem Punkte das eine der beiden Elemente durch das andere schlechthin ersetzt und verdrängt werden könnte. Das letzte Ziel wird vielmehr eine solche Durchdringung beider sein müssen, bei welcher von der einen Seite der rothe Faden des Gedankens bis in seine individuellsten Verzweigungen verfolgt, von der andern die ganze Masse des empirischen Stoffes auf rein geschichtlichem, analytischem Wege ihren natürlichen Zusammenhängen gemäss gegliedert und die Gesammtheit der historischen Erscheinungen methodisch auf ihre letzten Gründe und allgemeinsten Gesichtspunkte zurückgeführt würde. Auch in dieser höchsten Vollendung würden aber die beiden Formen der Geschichtsbehandlung nicht in einander übergehen; immer bliebe noch der Gegensatz des beiderseitigen Ausgangspunktes und der Methode, und auch die gemeinsamen Resultate hätten sie in verschiedener Weise: die constructive Geschichtsdarstellung das Faktische nur als entlehnt von der Empirie, um die Verwirklichung des Gedankens in seiner letzten Spitze nachweisen zu können, die empirische Wissenschaft den Gedanken nur als die philosophische Voraussetzung, zu welcher das Thatsächliche hinführt, dessen an und für sich seiende Wahrheit aber unabhängig von der Erfahrung durch die reine, systematische Philosophie erwiesen werden muss.

Mit dem zuletzt Bemerkten ist nun auch bereits über das Verfahren entschieden, dessen sich die folgende Darstellung zu bedienen haben wird. Was sie geben will ist

nicht eine umfassende geschichtsphilosophische Betrachtung, sondern eine Detailuntersuchung über einen einzelnen Zweig und eine bestimmte Periode der geschichtlichen Entwicklung, die nothwendig viel tiefer in's Einzelne herabsteigen muss, als diess auf dem blos apriorischen Wege möglich ist. Unser Verfahren soll daher ein durchaus historisches, unser Ausgangspunkt die geschichtliche Ueberlieferung sein, und als einen wesentlichen Mangel würden wir es betrachten, wenn der vorliegenden Erörterung mit Grund der Vorwurf gemacht werden könnte, dass sie die Geschichte von oben herab construire, statt sie von unten herauf aus dem gegebenen Material aufzubauen. Nur dann müssten wir die Forderung eines rein geschichtlichen Verfahrens zurückweisen, wenn damit ein Stehenbleiben bei dem Gegebenen, bei den besonderen Thatsachen in ihrer Vereinzelung gemeint wäre, eine Beschränkung, die eben so wenig geschichtlich wäre, als philosophisch. Eben diess vielmehr ist das Ziel, das sich unsere Untersuchung gesteckt hat: auf dem geschichtlichen Wege selbst die Principien und den innern Zusammenhang des griechischen Denkens und seiner Entwicklung aufzuzeigen, und so die begriffliche Nothwendigkeit und Vernunftmässigkeit dieser Entwicklung als eine nicht erst von aussen in die Geschichte hineingetragene, sondern ihr selbst inwohnende Bestimmung nachzuweisen.

Für diesen Zweck wird nun die nachstehende Darstellung den Gang nehmen, dass sie zuerst den allgemeinen Charakter der griechischen Philosophie und die Hauptperioden ihrer Geschichte zu bestimmen sucht, um sodann von gesichertem Boden aus die weitere Gliederung der einzelnen Perioden, die Bedeutung und das gegenseitige Verhältniss der Systeme zu verfolgen, welche für die Fortbildung des Gedankens in jeder Periode ein Moment haben.

§. 2.
Ueber den Charakter der griechischen Philosophie im Allgemeinen.

Was die Philosophie ihrem allgemeinen Begriffe nach sei, und wodurch sie sich von jedem andern Gebiete des geistigen Lebens unterscheide, kann die Geschichte nicht ausmachen, muss sie vielmehr als eine von der Philosophie selbst zu begründende Bestimmung voraussetzen. Auch hier kann daher nur in Form eines Lehnsatzes gesagt werden: die Philosophie ist die Wissenschaft des reinen Gedankens. Sie ist Wissenschaft, d. h. ein Denken, das seine Ausbildung zur Totalität anstrebt, und hiedurch unterscheidet sie sich von der blos populären oder auch gebildeten Reflexion, noch bestimmter ohnedem von den angrenzenden Gebieten der Kunst und Religion; sie ist aber Wissenschaft des reinen Gedankens, ein Wissen, dem der Gedanke das Erste und absolut Gewisse ist, das die Erfahrung höchstens zum äusserlichen und negativen Ausgangspunkt nimmt, aber seine Wahrheit nicht von der der Erfahrung, sondern vielmehr umgekehrt die Wahrheit der Erfahrung von ihrem Verhältniss zum Denken abhängig macht, und hierin liegt der Unterschied der Philosophie von jeder positiven (empirischen) Wissenschaft. Diese doppelte Grenzbestimmung ist der Geschichte der Philosophie durch ihren Gegenstand vorgeschrieben, und bildet für sie eine Norm, die innerhalb ihrer nicht weiter bewiesen werden kann, weil erst mit ihr die Unterscheidung der Philosophie von anderen Gebieten und die Möglichkeit, ihre Geschichte zu schreiben, anfängt.

Liegt aber auch diese allgemeinere Untersuchung ausserhalb der geschichtlichen Aufgabe, so fällt dagegen die Bestimmung des Eigenthümlichen, was den Charakter der griechischen Philosophie ausmacht, noch in diese herein,

und dieses ist es, wornach wir zunächst zu fragen haben. Den natürlichen Ausgangspunkt hiefür wird die Vergleichung der griechischen und christlichen Philosophie bilden; denn nur diese zwei Formen der Philosophie giebt es überhaupt: was man orientalische Philosophie genannt hat, ist theils nur aphoristische Reflexion, die der Richtung auf Einheit des Wissens ermangelt, theils ist es zwar System, aber nicht philosophisches, sondern theologisches, durch die positive Religion als absolute Auktorität bestimmtes, in dem desswegen auch unter den erhabensten und abstraktesten Ideen unmittelbar wieder, und mit gleichem Anspruch auf Wahrheit, das Kleinlichste und Verrückteste hinläuft; theils endlich, sofern wirklich Philosophie darin ist, ist diese *selbst erst* von den Griechen entlehnt. Die römische Philosophie ohnedem ist ein so unselbständiger Nachklang der griechischen, dass sie hier gar nicht in Betracht kommen kann. Nur die christliche Welt hat dieser eine zweite, eigenthümliche Bildung des Denkens entgegenzusetzen, und auch hier erst die moderne Zeit: die mittelalterliche Philosophie ist gleichfalls theils von der positiven Religion, theils von den griechischen Vorgängern zu abhängig, als dass ihr ein eigenthümliches philosophisches Princip vindicirt werden könnte, da ihr Princip vielmehr eben die Unterordnung der Philosophie unter die Religion ist. Nur das Verhältniss der griechischen zur neueuropäischen Philosophie ist es mithin, um das es sich handelt.

Um nun dieses zu bestimmen kann nicht vom Objekt des philosophischen Denkens ausgegangen werden, denn dieses ist zu allen Zeiten das gleiche, und wenn die Philosophie in ihrem weiteren Verlaufe sich mit einigen neuen Disciplinen bereichert, Anderes von sich ausgeschieden und an die Erfahrungswissenschaften abgegeben hat, so betrifft diess doch nur ihren äusseren Ausbau, nicht ihre Grundlagen. Mehr Ausbeute scheint die Reflexion auf

die philosophische Methode zu versprechen; eben diese ist es ja, welche die Philosophie von den positiven Wissenschaften unterscheidet; in der Methode, könnte man daher denken, müsse sich auch die unterscheidende Eigenthümlichkeit ihrer Grundformen am Bestimmtesten ausprägen. Von diesem Gesichtspunkt aus hat neuerlich FRIES [1]) das Verhältniss der alten zur neuen Philosophie dahin bestimmt, dass jene die Periode des epagogischen, diese die des epistematischen Philosophirens sei, und nach demselben formellen Unterscheidungsgrund bezeichnet SCHLEIERMACHER [2]) als das charakteristische Merkmal des hellenischen im Gegensatz gegen das orientalische und das nordische Philosophiren „das Nichtloslassenwollen der Poësie von der Philosophie", die fortwährende Verbindung des Mythologischen mit dem Dialektischen, welche nur mit dem Verfall der griechischen Philosophie selbst sich auflöse. Es fragt sich jedoch, ob wir auf diesem Wege weit kommen werden. So charakteristisch auch die Methode für die Philosophie im Ganzen und für einzelne Systeme sein mag, so ist sie doch für sich allein noch nicht die ganze Philosophie, und müsste auch in der vollendeten Philosophie Form und Inhalt sich vollkommen entsprechen, so folgt daraus noch nicht, dass dieses auch in der werdenden immer der Fall sei, hier kann vielmehr eine solche Unangemessenheit beider Seiten stattfinden, dass Systeme, die sich innerlich verwandt sind, sich einer verschiedenen, wesentlich verschiedene dagegen derselben Methode bedienen. Wolf steht in der Methode Spinoza weit näher, als seinem Meister Leibnitz, Plotin und Proklus bedienen sich der Aristotelischen Dialektik, Hegel hat die Grundanschauung der Schelling'schen Philosophie mit Hülfe einer durch-

---

1) Geschichte d. Philos. I, 19. ff.

2) Geschichte d. Philos. herausgegeben v. RITTER. S. 17 f.

aus neuen Methode entwickelt. Auch die oben angegebenen Unterscheidungen der alten und modernen Philosophie treffen daher nicht ganz zu. Die alte soll nach Fries epagogisch, die moderne epistematisch verfahren, jene „von den Thatsachen im Leben sich erst zu den allgemeinen Ansichten durchfinden, die Abstraktionen erfinden mit vorherrschend epagogischem Gedankengang“, diese „das Princip an die Spitze stellen und aus ihm das Leben zu erklären suchen in vorherrschender Gedankenbewegung vom Allgemeinen zum Besondern.“ Aber doch giebt auch Fries zu, Aristoteles habe die „epistematische“ Methode der Syllogistik erfunden, und sieht in der ganzen nacharistotelischen Philosophie — obwohl schwerlich mit Recht — *eine* Hinwendung zum „epistematischen“ Verfahren (S. 53. 69); in Wahrheit aber ist auch schon Plato (vgl. Rep. VI, 511, B.) des Unterschieds der epagogischen und systematischen Methode sich vollkommen bewusst, und hat die letztere in den vollendetsten seiner Darstellungen, der Republik und dem Timäus, minder ausschliesslich auch sonst, wie im Phädrus, Phädo, Gastmahl, Philebus, angewendet; aber auch von den vorsokratischen Philosophen verfahren die meisten dogmatisch construirend, erst Sokrates hat, nach dem bestimmten Zeugniss des Aristoteles und der gesammten Geschichte, die Induktion in die Philosophie eingeführt. Umgekehrt unter den Neueren findet sich eine sehr einflussreiche Klasse von Philosophen, welche sich des constructiven Verfahrens grundsätzlich enthält, die ganze Reihe der englischen und französichen Empiriker, an die sich auch Hume und in dieser Beziehung selbst Kant anschliesst, denn auch die kritische Methode des Letztern, die er in den epochemachenden Werken allein anwendet, ist nur eine Form der Induction. Wie daher der Unterschied des Epagogischen und Systematischen den Gegensatz der antiken und modernen Philosophie aus-

drücken sollte, lässt sich nicht absehen. Eben so wenig lässt sich aber auch das Merkmal durchführen, welches SCHLEIERMACHER als charakteristisch für die hellenische Philosophie bezeichnet, dass das Denken hier nie ganz von der Mythologie loskomme. Mit der Religion und ihren Vorstellungen blieb auch die christliche Philosophie, ja sie noch weit mehr, als die griechische, nicht blos das Mittelalter hindurch, sondern bis in die neusten Zeiten herab verwickelt, und dass diese Vorstellungen im einen Fall heidnische Mythologie, im andern christliche Dogmatik zum Inhalt haben, kann für die Stellung der Philosophie zu ihnen keinen wesentlichen Unterschied begründen; in beiden Fällen ist es doch eine noch unaufgelöste, vom Gedanken noch nicht durchdrungene Vorstellung, durch die sich das Denken bestimmen lässt. Diese Abhängigkeit war aber auch bei den Griechen keineswegs eine absolute: schon Xenophanes und die Sophisten, ja stillschweigend schon die jonischen Naturphilosophen haben sich von ihr emancipirt, bei Plato ist sie mehr nur dem äusseren Scheine nach vorhanden, und Aristoteles steht der Volksreligion mit einer Freiheit gegenüber, von der selbst christliche Bearbeiter der griechischen Mythologie hätten lernen können, der bekannten Epikurischen Verbannung der Götter in die Intermundien gar nicht zu erwähnen. Bei diesem Stand der Sache lässt sich das Merkmal SCHLEIERMACHER's unmöglich festhalten, und wenn dieser zu Gunsten desselben behauptet: „sobald die mythologische Form sich unter Aristoteles verliert, gehe auch der höhere Charakter der Wissenschaft verloren", so ist diess theils nur aus seiner Voraussetzung selbst gefolgert, theils hängt es mit den anderweitigen einseitigen Urtheilen über Aristoteles zusammen, zu deren Berichtigung sich später Gelegenheit finden wird.

Ist es hiemit weder der Gegenstand noch die Methode, wodurch der Unterschied der griechischen und der christ-

schen Philosophie bestimmt ist, so bleibt nur übrig, auf den Geist des Philosophirens überhaupt, den allgemeinen Standpunkt der beiderseitigen Weltanschauung zurückzugehen; denn woran man sonst noch allein denken könnte, das Einzelne der philosophischen Resultate, diess ist zu unverkennbar von den Principien abhängig und zu sehr bei jedem System ein Anderes, als dass davon hier die Rede sein könnte. Welches ist nun das Allgemeine, wodurch sich die alte und neue Philosophie unterscheidet? Wenn auch nichts Anderes, jedenfalls dieses, dass jene die frühere ist, diese die spätere. Das heisst: jene ist der erste Versuch zu philosophiren, diese hat schon eine entwickelte Gedankenwelt vor sich, jene ist voraussetzungslos, diese *hat bestimmte* geschichtliche Voraussetzungen. Auch die griechische Philosophie freilich ist in ihrer Entstehung und ihrem Fortgang durch den Zustand des politischen Lebens, der Kunst, der Religion, der allgemeinen Bildung bedingt, und insofern nicht schlechthin voraussetzungslos; aber auf ihrem eigenen Gebiete ist sie es, hat sie sich rein und von äusseren Einflüssen im Wesentlichen unabhängig [1]) aus dem griechischen Volksgeist entwickelt, ohne in einer *früheren* Philosophie, oder der Dogmatik einer geoffenbarten Religion, oder einer reichen Ausbildung des empirischen Wissens Auktoritäten vorzufinden, unter deren direktem oder indirektem Einfluss sie gestanden wäre. Die moderne Philosophie dagegen hatte in allen diesen Beziehungen vom Anfang an schon ein fertiges System von Gedanken und Vorstellungen vor sich, an dem sie, von ihm lernend oder mit ihm kämpfend grossgewachsen ist. Insofern ist schon durch den einfachen Unterschied des Früher und Später der griechischen Philosophie eine ganz andere Stellung angewiesen, als der christlichen.

1) Vgl. hierüber die gründliche Untersuchung von Ritter, Gesch. d. Phil. I, 153—173.

Dieser Unterschied der Stellung ist aber nicht nur etwas Aeusserliches, das der Philosophie widerfahren wäre, ohne ihre innere Beschaffenheit zu berühren, die Voraussetzungslosigkeit des griechischen Denkens ist vielmehr sein wesentlicher Charakter. Dieselbe plastische Ruhe, dieselbe Hingebung an den Gegenstand, worin die Klassicität der griechischen Kunst beruht, müssen wir auch am griechischen Denken bewundern; es ist hier noch nicht diese Einmischung des Subjekts und seiner Interessen, diese beständige Rücksichtnahme auf das nichtphilosophische Bewusstsein, welche sich in der modernen Philosophie nicht vermeiden lässt; das antike Philosophiren ist, nach Hegels treffender Bezeichnung [1]), unbefangen, und diese Unbefangenheit zeigt sich auch in solchen Erscheinungen, welche an die moderne Reflexion anzustreifen scheinen könnten, wie die Sophistik und die spätere Skepsis: sind auch die Sophisten im Verhältniss zu der früheren, rein dogmatischen Philosophie Vertreter der Subjektivität und ihrer Reflexion, so tritt doch diese Subjektivität selbst hier plastisch auf, die Sophisten tragen ihre Theorie des Egoismus und Eudämonismus ebenso unbefangen vor, wie Sokrates seine Moral [2]); ebenso die griechische Skepsis hat nicht diese Unruhe in sich, welche sogar einen Hume über sie selbst wieder zum Glauben hinaustreibt, sondern das Bewusstsein bleibt hier beim Nichtwissen, als einem Letzten, stehen, und hat eben hierin seine absolute Beruhigung, die skeptische Ataraxie.

Näher besteht diese Unbefangenheit darin — und diess führt zu der allgemeinsten Bestimmung über das Verhält-

---

1) Gesch. d. Phil. I, 124.

2) Man nehme z. B. den Anfang einer Protagorischen Schrift: περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι εἴθ' ὡς εἰσὶν εἴθ' ὡς οὐκ εἰσίν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τε ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. Lautet das nicht noch ganz klassisch?

niss des antiken und modernen Denkens — dass in der griechischen Philosophie der Bruch zwischen Subjekt und Objekt, Geist und Natur noch nicht eingetreten ist, das Denken mit seinem Gegenstand, der Geist mit der Natur noch in unmittelbarer Einheit steht. Diese unmittelbare Einheit des Geistes und der Natur ist überhaupt der Charakter der alten Welt; die Natur ist hier noch nicht als das specifisch Andere des Geistes, das Subjekt noch nicht als für sich seiende Einzelnheit, als das Höhere gegen alles blos gegenständliche Sein, als absolut frei bestimmt; mit der Idee allgemeiner Menschenwürde und Menschenrechte fehlt auch in der theoretischen Weltanschauung der Begriff des Geistes als naturfreier Allgemeinheit, der Geist *hat sich* nur in und mit seiner natürlichen Erscheinung, das Sebstbewusstsein nur in seiner Beziehung auf den konkreten Gegenstand. Dieser Charakter der alten Welt lässt sich auch da nachweisen, wo scheinbar das Gegentheil der *Fall* ist, wo eine Beherrschung und Ertödtung des natürlichen Lebens verlangt wird; wenn das Judenthum Gott als schlechthin über- und ausserweltliches Subjekt anschaut, so hat er doch ebendamit selbst wieder die *Bestimmung* des natürlichen Daseins: die Verwirklichung des göttlichen Willens im Gesetz ist an die natürliche Schranke einer Volksindividualität gebunden, die göttliche Belohnung für diese Gesetzeserfüllung ist langes Leben, Reichthum und zahlreiche Nachkommenschaft, auch die sittliche Anforderung hat noch die Form levitischer Heiligkeit, ohne dass die ursprüngliche Trennung des Menschen von Gott als Widerspruch gegen Gott, als Sünde gewusst, oder ihre Aufhebung durch den geistigen Process der Wiedergeburt verlangt würde. Ebenso wenn die indischen Büssungen darauf hinarbeiten, dass sich der Mensch seiner Natürlichkeit entkleide, so beschränkt sich doch diese Forderung für's Erste auf einen Theil der Menschen, während Andere

durch die natürliche Geburt schon zweimal geboren sind, zweitens aber handelt es sich auch in ihr nicht um totale Ueberwindung des Naturprincips, nicht um innere Befreiung des Willens, sondern nur die äussere Befleckung durch den Leib soll durch äusserliche Mittel abgethan werden, und was herauskommt ist nicht die Erhebung des Subjekts über die Natur, sondern nur das Erlöschen des Selbstbewusstseins im allgemeinen Naturleben. Hat sich nun selbst in solchen Erscheinungen die Einheit des Geistes und der Natur nicht bis in ihre letzte Tiefe gespalten, so ist diese Trennung noch weniger in der griechischen Welt zu suchen; so gewiss vielmehr die Herrschaft des Geistes über die Natur hier eine ungleich höhere Stufe erreicht hat, als im Orient, so hat doch sie selbst noch ganz den Charakter der Unmittelbarkeit, ist nicht durch inneren Kampf errungen, sondern von Hause aus vorhanden, und eben diese ursprüngliche, ruhige Verklärung und Sättigung des natürlichen Lebens durch den Geist, diese innere Nothwendigkeit, alles Geistige unmittelbar zur erfüllten Form zu gestalten, dieses natürliche Ineinander beider Seiten ist es, worin die plastische Schönheit des griechischen Lebens ihren Grund hat. Die geschichtlichen Belege für diese Darstellung sind Jedem zur Hand. Mögen wir auf das sittliche Leben der Griechen sehen, so finden wir hier das Moralische noch mit dem Politischen, das allgemein Menschliche mit dem Volksthümlichen in ungeschiedener Einheit, die sittliche Pflicht ist auf die Bürgerpflicht, das Menschenrecht, mit Ausschliessung der Weiber und Sklaven, auf das Bürgerrecht beschränkt, die Freiheit hat an der Naturgrenze des Volks ihre Schranke; — oder auf den religiösen Glauben, so eröffnet sich uns eine Götterwelt, die freilich einerseits die wesentlichen sittlichen und geistigen Mächte repräsentirt, in der aber ebenso das Geistige unmittelbar wieder Naturbedeutung

hat (Zeus ist der Aether, Apollo die Sonne u. s. f.), daher in eine Vielheit besonderer Götterwesen zersplittert ist, und die allgemeine Naturmacht als ewiges Chaos vor sich, und als unerbittliches Schicksal hinter sich hat; — oder auf's griechische Kunstleben, so tritt uns auch mitten in dieser herrlichsten Blüthe des klassischen Geistes der Mangel entgegen, dass sich der Geist nur so weit zur künstlerischen Erscheinung bringt, als er des unmittelbaren Ausdrucks in der sinnlichen Form fähig ist; alle Verhältnisse des unbefangenen und ungebrochenen menschlichen Lebens hat die griechische Kunst in ideeller Vollendung dargestellt, aber in die inneren Tiefen des Gemüths und des Denkens ist sie nicht hinabgestiegen; sie hat aus diesem Grunde auch von den einzelnen Künsten nur diejenigen zur Vollkommenheit gebracht, in welchen sich die Idee als Seele der äusseren Erscheinung der Anschauung unmittelbar darbietet; vor Allem die Plastik, die Baukunst, die epische und dramatische Poësie, in geringerem Maasse die Lyrik und noch weniger ohne Zweifel die Malerei; am Wenigsten die Musik, weil diese ihrer Natur nach am Meisten von allen Künsten aus dem schnell verschwindenden äusseren Elemente des Tons in das Innere des Gefühls und der subjektiven Stimmung zurückweist.

Dass eben dieses auch der Charakter der griechischen Philosophie im Unterschied von der modernen sei, zeigt ein Blick auf das Ganze ihrer Entwicklung, wie auf einzelne Grundbestimmungen. Die Philosophie der Griechen beginnt mit der naturwissenschaftlichen Spekulation, der Hingebung des Denkens an das unmittelbare, sinnlich gegenwärtige Objekt, und sie behält diese Richtung — wie die nachfolgende Untersuchung zeigen wird — in der ganzen vorsokratischen Periode. Durch die Sophisten wird der Glaube an die gegenständliche Welt, als diese unmittelbar gegebene, wankend gemacht, der Mensch erkennt

sich als das Höhere gegen das Objekt, als das Maas aller Dinge; aber der griechische Geist hält es in dieser reinen Subjektivität so wenig aus, dass er schon in Sokrates zur Forschung über das an und für sich Seiende, die objektiv wahren Begriffe, zurückkehrt, in Plato diese zu einer Welt idealer Objekte herausarbeitet, und in Aristoteles diese ideale Objektivität in der empirischen selbst als ihre Wahrheit und Wirklichkeit aufzeigt. Erst in der nacharistotelischen Philosophie beginnt die wirkliche Zurückziehung des Denkens vom Gegenständlichen, ergreift es sich als für sich seiende Allgemeinheit, im Gegensatz gegen die natürliche und sittliche Objektivität; aber in diesem Bruch des Geistes mit der Natur geht auch die Lebenskraft der griechischen Philosophie unter; mit dem Bewusstsein des wesentlichen Gegensatzes beider Seiten ist das Princip der alten Welt überschritten und das noch innerhalb dieses Princips stehende Denken findet über die Kluft, welche sich vor ihm aufthut, keine Brücke: hatte die stoische und epikuräische Philosophie in der Zurückziehung des Subjekts auf sich selbst und sein freies Thun alle Wahrheit zu haben geglaubt, so zeigt ihr die Skepsis, dass dem Subjekt vielmehr ebendesswegen die Wahrheit absolut jenseitig sei, und die Versuche des Neuplatonismus, in überfliegender Spekulation dieses Jenseits zu erreichen, bringen es doch nur zu seinem erträumten Besitz, und können nach den Anstrengungen, die das Fliegen im Traume immer mit sich führt, nur mit gänzlicher Erschöpfung endigen. — Den gerade entgegengesetzten Verlauf hat die neuere Philosophie genommen. Das, womit die alte Welt endigt, das Bewusstsein der Jenseitigkeit Gottes, oder genauer, des wesentlichen Unterschiedes von Geist und Natur, bildet den Ausgangspunkt der christlichen, das womit die alte Philosophie endigt, die Zurückziehung des Denkens auf sich selbst, in Cartesius den Ausgangs-

punkt der neuern; dieser Unterschied ist daher hier auch tiefer, als im antiken Bewusstsein, als ein absoluter, qualitativer gefasst, ebendamit aber auch die Möglichkeit gegeben, ihn zu überwinden; indem die Natur als das absolut Andere des Geistes erkannt wird, so ist sie diesem gegenüber das Wesenlose, die Erscheinung und das Werk des Geistes, indem das Denken sich als die Quelle aller Wahrheit ergreift, so läugnet es eben dadurch, dass es ein dem Gedanken undurchdringliches Objekt geben könne, hat auch an der natürlichen Welt keine Schranke mehr, und gewinnt so die Weite, um seiner eigenen absoluten Freiheit willen auch das Andere Seiner in seiner vollen Selbständigkeit gewähren zu lassen. Wenn daher in der Entwicklung der alten Philosophie die vorausgesetzte unmittelbare *Einheit* des Geistes und der Natur, des Subjekts und Objekts, in ihre unmittelbare Verschiedenheit umschlägt, so ist in der neuern die Richtung des geschichtlichen Ganges umgekehrt diese, ihre vorausgesetzte abstrakte Verschiedenheit auf die Einheit zurückzuführen; Princip der alten Philosophie ist die unmittelbare Einheit beider Seiten, die aber als unmittelbare den unversöhnten Gegensatz an ihr hat, Princip der neuen, ihre aus dem Gegensatz sich entwickelnde, vermittelte und freie Einheit.

Dasselbe Resultat gewährt die Vergleichung einiger specielleren Bestimmungen, in welchen sich das Verhältniss der beiden Grundformen des Philosophirens herausstellt. Um hiefür an die bei den Alten gewöhnlichste Eintheilung der Philosophie anzuknüpfen, und mit der Dialektik, oder Erkenntnisslehre zu beginnen, so ist es merkwürdig, wie spät die Frage nach der Wahrheit und Sicherheit der Erkenntniss die Aufmerksamkeit der griechischen Denker auf sich gezogen hat. In der ganzen vorsokratischen Periode wird diese Frage gar nicht ausdrücklich aufgeworfen, nur in gelegenheitlichen, zerstreuten Aeusserungen sprechen

einzelne Philosophen (wie die Eleaten und Heraklit) ein Misstrauen gegen das Zeugniss der Sinne aus, ohne doch auf den Begriff und die Merkmale des wahren Wissens näher einzugehen. In der Sophistik wird dieses Misstrauen zur Läugnung aller objektiven Erkenntniss, aber zu einer positiven Untersuchung des Erkenntnissvermögens kommt es auch hier nicht. Auch Sokrates ist von der Idee des Wissens im Innersten beseelt, ohne eine Theorie des Erkennens aufzustellen. Plato und Aristoteles geben eine solche, aber doch auch sie nicht in dem modernen Sinne: die Untersuchung über die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung fällt Plato mit der über die Wirklichkeit des sinnlichen Objekts, die über die Wahrheit des Denkens mit der über die Wirklichkeit der Ideen zusammen, und wenn Aristoteles (Metaph. IV, 4 ff.) sein oberstes logisches Princip, den Satz des Widerspruchs, in ausführlicher Erörterung begründet, so ist doch auch hiebei die objektive Wahrheit des Denkens vorausgesetzt; die Frage, ob dasselbe zugleich als seiend und nicht seiend gedacht werden könne, ist mit der objektiv gewendeten, ob es zugleich sein und nichtsein könne, noch identisch. Erst in der folgenden Reflexionsphilosophie beginnt die Trennung des Denkens vom Sein, und es wird nach dem Kriterium ihrer Uebereinstimmung gefragt, weil aber diese Frage ihrer Bedeutung nach über das antike Princip hinausgeht, so hat auch die Philosophie hier noch keine Antwort darauf: indem Stoiker, wie Epikuräer, die Wahrnehmung zur Quelle der Wahrheit machen, so ist damit nur dieselbe unmittelbare Einheit des Erkennens mit seinem Gegenstand vorausgesetzt, welche die Frage nach dem Kriterium in Zweifel gestellt hatte, und nachdem die Skepsis das Unberechtigte dieser Voraussetzung aufgezeigt hat, wissen sich die Neuplatoniker nur mit dem Postulat einer unmittelbaren Anschauung des Absoluten, also wieder mit der gleichen Vor-

aussetzung, nur in anderer Form, zu helfen. — Wie ganz anders hier die Philosophie der neuen Zeit! Der Zweifel an der Wahrheit des Wissens ist bei ihr der Anfang einer selbständigen Entwicklung, die Erkenntnisslehre von Cartesius bis auf Kant und Hegel der entscheidende Punkt, von dem die Hauptphasen der Philosophie beherrscht werden, das Resultat nicht ein Verzweifeln am Wissen oder die blosse Forderung einer unmittelbaren Erkenntniss, sondern die methodische Begründung des begrifflichen Denkens und seiner absoluten Wahrheit. Die Aufgabe, das Denken mit dem Sein zu vermitteln, ist hier von Anfang an bestimmt ausgesprochen, darum aber auch glücklicher gelöst worden, als in der alten Philosophie, die ihrem Princip nach bei der Anschauung ihrer unmittelbaren Einheit stehen blieb.

Gehen wir weiter zur Physik fort, so bildet hier das allgemeinste Problem die Frage nach dem Verhältniss des Geistes zur Materie. Auch hier zeigt sich nun die Erscheinung, dass die griechische Spekulation mit der unentwickelten Einheit beider anfängt, diese sofort in ihre dualistische Entgegensetzung umwendet, und endlich mit der Unfähigkeit, sie wieder zusammen zu bringen, abschliesst. Die ältere Physik, pythagoräische und eleatische Spekulation miteingeschlossen (s. u.), hält Geist und Materie noch nicht als zwei unterschiedene Principien auseinander, der Geist wird erst in der materiellen Kraft geahnt. Anaxagoras erkennt die Unmöglichkeit, aus dem materiellen Princip die Bewegung zu erklären, und stellt ihm desswegen den *νοῦς* als bewegende Kraft, die aber so selbst erst Princip des materiellen Daseins ist, entgegen. Tiefer unterscheidet Plato von der sinnlichen die Welt des Geistes, der Ideen. Weil aber der Grundanschauung gemäss keine der beiden Seiten rein gefasst wird, so hat die Ideenwelt ihre Verleiblichung unmittelbar an ihr, die platonischen Ideen sind, nach der treffenden Bemerkung des Aristoteles, *αἰσθητὰ ἀΐδια*, sind

konkrete Totalität, die der Materie zu ihrer Ergänzung nicht bedarf; der qualitative Unterschied beider Principien kommt noch nicht zu seinem Rechte, der Geist selbst wird noch in materieller Weise, als ruhende Substanz bestimmt, die wirkliche Materie kann daher nur eine Wiederholung, ein Abbild der geistigen Substanz, der Idee sein. Und da nun doch andererseits der Geist als das Höhere gegen die Materie, ja als das allein Wirkliche erkannt ist, so bleibt nur übrig, diese für das absolut Unwirkliche, das μὴ ὄν, zu erklären. In Wahrheit jedoch ist hiemit der Dualismus nur versteckt, nicht überwunden. Jenes Unwirkliche soll doch die Macht haben, die Idee in die Vielheit und den Wechsel des sinnlichen Daseins herabzuziehen; wenn aber dieses, so ist es nicht das Nichtseiende, es hat vielmehr ein Sein, das auch durch die entgegenstehende Macht der Idee nur theilweise überwältigt wird. Diess erkennt Aristoteles, und um diesem Dualismus zu entgehen, giebt er dem Geist und der Materie die wesentliche Beziehung aufeinander, dass jener die Form ist, diese der Stoff, jener das Wirkliche, diese das Mögliche, dass es also Ein Sein ist, das sich in beiden Formen darstellt. Aber dieselbe Nachwirkung des antiken Princips, welche wir bei Plato bemerkt haben, verhindert auch ihn, die Einheit rein zu vollziehen: der absolute, göttliche Geist ist ausserweltlich und unbewegt, so dass er auch nicht einmal mit seiner Thätigkeit in das Weltleben eingeht, und auch dem menschlichen Geist kommt sein Antheil am Göttlichen, das Denken, von Aussen, und ist in ihm, ohne sich mit dem sinnlichen Leben zu vermischen oder daran theilzunehmen. So ist also auch hier ein unversöhnter Gegensatz des Geistes und der Materie. — Als der letzte Versuch seiner Versöhnung kann die neuplatonische Philosophie betrachtet werden, gerade in ihr zeigt sich aber auch am Schlagendsten, dass diese Aufgabe über die Kräfte der alten Philosophie hinausgieng: die Materie ist, wie bei

Plato, das einfache Nichtsein des Geistes, und statt sie als sein freies, schöpferisches Werk zu erkennen, weiss sie der Neuplatonismus nur sprungweise aus einem Abfall, oder emanatistisch aus einem allmähligen Erlöschen des Geistes zu erklären, so dass also dieser in demselben Maasse an Wirklichkeit verliert, wie jene daran gewinnt. — Wie nun auch hier die christliche Spekulation den umgekehrten Weg genommen hat, liegt am Tage: mit der absoluten Unterscheidung des Geistes und der Materie beginnend, ist sie in den neuesten Systemen dazu fortgeschritten, auch die Materie als Erzeugniss des Geistes, als die Unterlage, die er selbst sich voraussetzt, zu begreifen, und mag auch diese Idee der Philosophie erst spät aufgegangen und fortwährend weiterer Entwicklung bedürftig sein, so ist doch wenigstens das Princip des Monismus ausgesprochen und bewiesen, und auch ehe dieser Beweis auf philosophischem Wege möglich war, hat jenes Princip in dem religiösen Glauben an eine Weltschöpfung dem Denken der christlichen Welt vorgeschwebt.

Aus dem Gebiete der speciellen Physik will ich nur auf Einen Punkt aufmerksam machen: die Ansicht der Alten von den Gestirnen. Wenn wir gewohnt sind, uns diese der Erde ähnlich zu denken, und ihnen höchstens darum einen Vorzug einzuräumen, weil sie für Wohnorte höherer geistiger Wesen gehalten werden, so betrachtet sie dagegen die alte Philosophie an und für sich selbst schon als göttliche und selige, weit über den Menschen erhabene Wesen, und die unwandelbare Gesetzmässigkeit ihrer Bewegung als die reinste Darstellung des Göttlichen. Diese Vorstellung ist nicht allein in der vorsokratischen Philosophie, welche der Naturreligion noch näher steht, die herrschende, sie wiederholt sich nicht blos bei den Neuplatonikern, die grundsätzlich zur Mythologie zurückkehren: selbst Plato, selbst Aristoteles haben dieselbe auf's Bestimmteste ausgesprochen. Es ist diess für den Standpunkt der alten Philosophie charakteristisch.

Der im Naturleben wirkende Geist gilt auch solchen Systemen, die sich im Uebrigen zur Idee erhoben haben, doch wieder für das Höhere gegen den selbstbewussten, menschlichen: das Subjekt hat sich der Natur gegenüber noch nicht in seiner Unendlichkeit ergriffen.

Was die Ethik betrifft, so tritt hier die Differenz des antiken und modernen Standpunkts in den Systemen am Stärksten hervor, welche noch der Blüthezeit der griechischen Philosophie angehören, dem Platonischen und Aristotelischen. Während wir, dem Universalismus der christlichen Welt gemäss, das Moralische und Politische als zwei wesentlich verschiedene Gebiete sondern, so laufen sie nicht nur dem Plato zu Einer Darstellung zusammen, sondern auch Aristoteles (Eth. Nic. I, 1. Polit. I, 2. III, 6 u. a.) erklärt: an sich sei der Staat früher als der Einzelne und die Familie, die bürgerliche Tugend daher die natürliche Bestimmung des Menschen. Von hier aus bringt dann Plato, wie bekannt, die persönliche Freiheit und das Familienleben dem Staate zum Opfer, und wenn ihm der Stagirite hierin widerspricht, so trifft er doch um so mehr darin mit ihm zusammen, in ächt griechischem Geiste die Sklaverei der Barbaren zu vertheidigen; das allgemein Menschliche ist noch nicht über die Schranken der Nationalität Herr geworden. Der modernen Anschauungsweise näher verwandt ist die Ethik der Stoiker und Epikuräer, sofern sich in ihr die Verbindung der Ethik mit der Politik aufgelöst hat. Aber theils ist dieses bereits ein Vorzeichen vom Ende der alten Philosophie, theils ist in andern und wesentlichen Punkten auch hier der Einfluss der antiken Anschauungsweise nicht zu verkennen: das *naturam sequi,* dieser gemeinsame Kanon beider Systeme, entspricht ganz dem Standpunkt, welchem das natürliche Leben und so auch das natürliche Geistesleben das Höchste ist, und tritt das Ethische hier auch frei vom Politischen als allgemein moralische Forderung auf, so nimmt doch diese selbst

sogleich wieder die Naturform der unmittelbaren Existenz an, die sittliche Bestimmung erscheint in dem Ideal des Weisen als konkretes, individuelles Dasein, die Seite der Allgemeinheit, der Charakter der Pflicht, tritt noch zurück. Ja selbst die neuplatonische Ertödtung der Sinnlichkeit hat im Wesentlichen noch das gleiche Gepräge, denn wenn hier die Sinnlichkeit allerdings als das Negative gegen den Geist bestimmt und damit das griechische Princip überschritten ist, so macht sich dieses doch andererseits (wie früher in der Physik) eben darin geltend, dass der Neuplatonismus nun bei dieser Negativität stehen bleibt, der Geist das Sinnliche nur von sich abzustossen, nicht für sich zu verwenden weiss, ebendesswegen aber zu seiner Bewältigung selbst wieder zu einem sinnlichen Mittel, der Ascese, greifen muss. Die *Sittlichkeit* ist hier erst die aufgehobene Sinnlichkeit, und dass sie nicht mehr ist hat seinen Grund nicht, wie es beim ersten Anblick scheint, in einem zu weit gehenden Bruch, sondern in der fortwährenden Verwicklung des Geistes mit der Natur; weil der Geist noch nicht wahrhaft als das Andere der Natur erkannt ist, kann sich die erwachende Forderung seiner Erhebung über dieselbe nur in der Unterdrückung der natürlichen Triebe, nicht in der Gestaltung einer neuen *sittlichen* Welt bethätigen.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung lässt sich auch so ausdrücken: der Charakter der antiken Welt und der antiken Philosophie besteht in der unmittelbaren Hingebung des Subjekts an's Objekt, es fehlt ihr noch das Bewusstsein von der absoluten Bedeutung der Subjektivität, die Reflexion des Denkens in sich, welche in ihrer vollen Tiefe erst im Christenthum aufgegangen ist. Dieses Bewusstsein aus sich auszugebären ist die Arbeit der alten Geschichte; in ihm erreicht auch die alte Philosophie ihr Ende, und ihr ganzer Gang kann als fortschreitende Entwicklung dieses Bewusstseins, als stufenweise Vertiefung des Denkens in sich

selbst, wie umgekehrt der der neuern Philosophie als steigende Bewältigung der Objektivität durch den subjektiven Geist betrachtet werden. Die Stadien dieser Entwicklung sind nun das Nächste, zu dem sich unsere Untersuchung zu wenden hat [1].

§. 3.

Die Hauptentwicklungsperioden der griechischen Philosophie.

Man betrachtet gewöhnlich die Periodeneintheilung als etwas dem geschichtlichen Stoffe selbst Aeusserliches und Gleichgültiges, womit es ebendesswegen Jeder halten könne, wie es ihm beliebe; in der Geschichte selbst, sagt man, seien keine Abschnitte gemacht, wenn wir welche machen, so geschehe diess lediglich in subjektivem Interesse, um der bequemeren Uebersicht willen, um Ruhepunkte zum Athemholen für den zu gewinnen, welcher dem Laufe der Geschichte zu folgen hat. Diese Ansicht hat z. B. Ritter [2] unumwunden ausgesprochen. Nun wird aber doch Jeder zugeben, dass es wenigstens eben für jenen Zweck der Bequemlichkeit nicht gleichgültig ist, wo die Abschnitte gemacht werden. Dann kann es aber auch für die Sache selbst nicht gleichgültig sein: wenn die eine Eintheilung eine bessere Uebersicht gewährt, als die andere, so kann diess nur den Grund haben, dass jene die objektiven Unterschiede und Verhält-

1) Die obige Darstellung trifft im Wesentlichen zusammen mit der von Braniss, Gesch. d. Phil seit Kant, 1. Th. (A. u. d. T. Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit) S. 5 ff., besonders aber mit Hegel, dem überhaupt der Ruhm gebührt, das Verhältniss der antiken und modernen Weltanschauung zuerst scharf und gründlich an's Licht gestellt zu haben; von vielen Ausführungen dieses Punktes nenne ich nur: Geschichte d. Phil. 2. A. I, 118—126.

2) Gesch. d. Phil. 2. A. I. B. Vorr. S. XIII. Vgl. dagegen meine Bemerkungen in den Jahrbüchern der Gegenwart 1843, Aug. S. 83.

nisse der geschichtlichen Erscheinungen getreuer wiedergiebt, als diese. Dass aber wirklich solche objektive Unterschiede vorhanden sind, liegt am Tage. Es ist doch Thatsache, dass nicht blos verschiedene Individuen, sondern auch verschiedene Zeiten einen verschiedenen Charakter haben, dass sich die Geschichte längere oder kürzere Zeit in einer bestimmten Richtung bewegt, dann umwendet und einen andern Weg einschlägt. Eben diese Einheit und Verschiedenheit des geschichtlichen Charakters ist es nun, welche die Perioden bestimmt: die Periodentheilung soll das innere Verhältniss der einzelnen Zeiträume darstellen, sie ist desswegen so wenig der Willkühr des Historikers überlassen, als die Abtheilung der Gebirgszüge und Flussgebiete der des Geographen, oder die Bestimmung der Naturreiche der des Naturforschers. Und auch die Behauptung [1]) müssen wir zurückweisen, als ob nur Persönlichkeiten, für sich und als Congregationen, die objektive Gliederung der Geschichte darstellten, alle umfassendere Abtheilung dagegen blos Sache der subjektiven Willkühr wäre. Diese Behauptung besagt nichts Anderes, als dass der Geist der Menschheit unmittelbar in die Individuen auseinanderfalle, dass sich das Wesen der Gattung mit dem des Einzelnen durch keine Artunterschiede vermittle, dass der Einzelne nicht der Sohn seiner Zeit, diese nicht das Allgemeine, durch die Einheit des geschichtlichen Princips Zusammengehaltene sei — ein Missverständniss, das im Obigen hinreichend widerlegt ist.

Um nun die ursprünglichsten von den Unterschieden zu finden, durch welche die geschichtliche Entwicklung des griechischen Denkens bestimmt war, können wir von den üblichen Periodenabtheilungen ausgehen. Darüber nun sind zur Zeit fast alle Stimmfähigen einig, dass die selbständige philosophische Forschung mit Thales beginne, und auch wir

1) Marbach's Gesch. d. Phil. I, 8.

wüssten hiegegen nichts einzuwenden: Thales ist allen Nachrichten zufolge der Erste, welcher die Frage nach den letzten Gründen des Seins in ihrer Allgemeinheit aufgeworfen und in anderer, als blos mythischer Darstellung beantwortet hat. Hierüber also findet kaum irgend ein Streit statt, und auch die Vorstellung von einer orientalischen Urphilosophie, welche ohnedem nicht zur Geschichte des griechischen Denkens gehören würde, brauchen wir wohl so wenig, als den Fries'schen Anfang der Geschichte der Philosophie mit Hesiod ausführlich zu widerlegen. Schwieriger und wichtiger ist es, den ersten Hauptwendepunkt des griechischen Philosophirens anzugeben. Gewöhnlich wird Sokrates dafür angesehen, und mit ihm die zweite Periode angefangen. Von dieser Gewohnheit sind jedoch neuerdings zwei Darstellungen abgewichen, und zwar gerade solche, die sich durch tiefere, organische Geschichtsbehandlung auszeichnen, die von Hegel und von Braniss. — Hegel [1]) unterscheidet in der Entwicklung der alten Philosophie drei Grundformen. Das Erste, bemerkt er, ist der Gedanke als ganz abstrakter, in natürlicher oder sinnlicher Form, und die erste Periode stellt den Anfang des philosophirenden Gedankens bis zu seiner Entwicklung und Ausbildung als Totalität der Wissenschaft in sich selbst dar — Thales bis Aristoteles. Nachdem die konkrete Idee erreicht war, tritt diese jetzt auf als in Gegensätzen sich ausbildend und durchführend, durch das Ganze der Weltvorstellung wird ein einseitiges Princip hindurchgeführt, jede Seite ist, als Extrem gegen die andere, in sich zur Totalität ausgebildet. Diess Auseinandergehen der Wissenschaft in die besondern Systeme des Stoicismus und Epikuräismus, gegen deren Dogmatismus der Skepticismus das Negative ausmacht, ist das Geschäft der zweiten Periode. Die dritte

1) Gesch. d. Phil. 2. A. I, 182 f. (womit aber ebd. S. 118 — 122 nicht ganz zusammenstimmt). Vgl. I, 172 f. II, 575 f.

ist hiezu das Affirmative, die Rücknahme des Gegensatzes in Eine Ideal- oder Gedankenwelt, in eine göttliche Welt; es ist die zur Totalität entwickelte Idee, der aber die Subjektivität, als das unendliche Fürsichsein, fehlt. — Die erste dieser Perioden sofort wird von HEGEL [1]) wieder in drei Abschnitte getheilt; 1) „von Thales bis Anaxagoras, vom abstrakten Gedanken, der in unmittelbarer Bestimmtheit ist, bis zum Gedanken des sich selbst bestimmenden Gedankens." 2) „Die Sophisten, Sokrates und die Sokratiker. Hier ist der sich selbst bestimmende Gedanke als gegenwärtig, konkret in mir aufgefasst: diess ist das Princip der Subjektivität, wenn auch der unendlichen Subjektivität; denn das Denken erscheint hier zunächst nur theils als abstraktes Princip, theils als zufällige Subjektivität." 3) „Plato und Aristoteles, die griechische Wissenschaft, wo der objektive Gedanke, die Idee sich zum Ganzen gestaltet."

Was an dieser Eintheilung zunächst auffallen muss, ist das grosse Missverhältniss der drei Perioden hinsichtlich ihres Inhalts, das auch in der Hegel'schen Darstellung selbst äusserlich als Ungleichheit des Umfangs hervortritt. Während die erste Periode eine Menge interessanter Erscheinungen, und darunter die grossartigsten und vollendetsten Gestalten der klassischen Philosophie umfasst, so ist die zweite und dritte auf wenige Systeme von verhältnissmässig dürftigem Gehalte beschränkt. Aber auch an sich selbst ist die Eintheilung mangelhaft. Zwischen dem Skepticismus und Neuplatonismus kann kein Haupteinschnitt gemacht werden, dagegen hat durch Sokrates die Philosophie eine so radikale Veränderung erfahren, dass wir mit ihm eine neue Periode beginnen müssen. Von dem Ersteren kann erst tiefer unten, von dem Zweiten aber muss schon

1) A. a. O. S. 183.

hier gesprochen werden. Was die Sokratische und nachsokratische Philosophie von der früheren unterscheidet, das ist (wie gerade HEGEL so treffend gezeigt hat), das Zurückgehen des Subjekts in sich selbst, diess, dass das Denken sich als das Höhere gegen das Dasein, die Idee als die Wahrheit der realen Welt ergreift. Während alle frühere Philosophie unmittelbar auf's Objekt gerichtet war, während die Grundfrage in ihr ist: was ist die Welt, und wie ist sie entstanden?, so hat dagegen Sokrates zuerst das Bewusstsein ausgesprochen, dass über keinen Gegenstand philosophirt werden könne, ehe sein Begriff, sein allgemeines Wesen, durch den Gedanken bestimmt sei, dass die Selbsterkenntniss des denkenden Geistes, das γνῶθι σεαυτὸν, der Anfang aller wahren Erkenntniss sein müsse; während jene auch zum Begriff des Wissens nur durch die Betrachtung des Seins kommt, macht er umgekehrt alle Erkenntniss des Seins von der richtig erkannten Idee des Wissens abhängig. Durch Sokrates ist daher der griechischen Philosophie ein ganz neues Princip aufgegangen; wie folgenreich aber diese Veränderung war, zeigt sich sogleich in der gänzlichen Umgestaltung der philosophischen Methode, und der jetzt erst möglich gewordenen Ausbildung der Philosophie zum System: das frühere dogmatische Verfahren wird durch ihn zum dialektischen, die früher auf Naturforschung im weiteren Sinne beschränkte Spekulation gewinnt gleich in dem Schüler des Sokrates eine Ausbreitung, in der sie alle Gebiete des Seins gleichmässig umfasst; und auch in der Stellung dieser Gebiete kündigt sich die veränderte Grundanschauung auf's Bestimmteste darin an, dass die naturphilosophischen Fragen, früher der Ausgangs- und Zielpunkt der Philosophie, nun eine untergeordnete Stellung einnehmen; von Sokrates ganz ignorirt, und von Plato ziemlich stiefmütterlich behandelt, erhalten sie erst bei Aristoteles wieder grössere Bedeutung;

so gross aber auch die Vorliebe des Letztern für diese Seite sein mag, so lässt doch auch er sich nicht verleiten, die Sokratische Erhebung des Denkens über das Sein durch Voranstellung der Physik zu verlassen, auch ihm ist die Wissenschaft des reinen Begriffs die *πρώτη φιλοσοφία* [1]). In dem Sokratischen Princip der Subjektivität werden wir mithin jedenfalls einen so wesentlichen Wendepunkt der philosophischen Entwicklung anerkennen müssen, dass mit ihm eine neue Grundform der griechischen Philosophie eintritt, und nur darüber könnte man noch zweifelhaft sein, ob der Anfang dieser neuen Periode erst von Sokrates selbst, oder mit Ast [2]), Hegel (der wenigstens in der Unterabtheilung so verfährt), und K. Fr. Hermann [3]) schon von seinen Vorläufern, den Sophisten, zu datiren sei. Und allerdings tritt schon in der Sophistik das neue Princip der Subjektivität auf, und es ist kein geringes Verdienst Hegels, diese ihre Bedeutung und ihren engen Zusammenhang mit Sokrates zuerst an's Licht gestellt zu haben. Aber doch ist dieses Princip den Sophisten noch nicht positiv zum Bewusstsein gekommen; was sie leisten ist erst das Negative, die frühere Philosophie zu zerstören, und zwar mit ihren eigenen Waffen, mittelst Heraklitischer und eleatischer Ideen, in dem Positiven dagegen, was sie auf-

1) Den geschichtlichen Nachweis für die Richtigkeit dieser Darstellung kann erst die weitere Entwicklung geben; hier mag daher vorläufig nur auf die Beistimmung des Aristoteles verwiesen werden. Dieser bemerkt de part. anim. I, 2. 642. a, 24, ff.: *Αἴτιον δὲ τοῦ μὴ ἐλθεῖν τοὺς προγενεστέρους ἐπὶ τὸν τρόπον τοῦτον, ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ὁρίσασθαι τὴν οὐσίαν οὐκ ἦν, ἀλλ' ἥψατο μὲν Δημόκριτος πρῶτος, ὡς οὐκ ἀναγκαίου δὲ τῇ φυσικῇ θεωρίᾳ, ἀλλ' ἐκφερόμενος ὑπ' αὐτοῦ τοῦ πράγματος, ἐπὶ Σωκράτους δὲ τοῦτο μὲν ηὐξήθη, τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε, πρὸς δὲ τὴν χρήσιμον ἀρετὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἀπέκλιναν οἱ φιλοσοφοῦντες.* Vgl. Metaph. XIII, 4. 1078, b, 17 ff.

2) Gesch. d. Phil. 1. A. S. 96.

3) Geschichte und System des Platonismus I, 217 ff. Ueber Ritters Darstellung der Sokratischen Systeme. S. 19 ff.

stellen, zeigen sie sich selbst noch vom Princip dieser Philosophie beherrscht; die Subjektivität, die sie geltend machen, ist nicht die reine, unendliche Subjektivität des Gedankens, sondern die empirische des genusssüchtigen und eigennützigen Individuums, eine solche, die selbst noch vom natürlichen Objekt abhängig ist. Der Geist beginnt zwar in der Sophistik, sich von der Natur loszumachen, und als das Höhere gegen diese zu bethätigen, aber er hat sich noch nicht wirklich in dieser seiner Bedeutung ergriffen, der Mensch, welcher das Maass aller Dinge sein soll, ist hier selbst wieder ein Ding, natürliches, durch die sinnlichen Triebe und Eindrücke bestimmtes Individuum, das Bewusstsein, dass der Gedanke die Quelle aller Wahrheit sei, das Sokratische Princip der Selbsterkenntniss, fehlt noch. Die Sophistik kann daher blos als indirekte Vorbereitung einer neuen Philosophie betrachtet werden, zunächst aber ist sie nur die Selbstauflösung der alten. Nun werden wir aber auch sonst eine neue Periode erst da beginnen, wo ein neues Princip positiv, mit schöpferischer Kraft und bestimmtem Bewusstsein über seine Bedeutung auftritt, die christliche Zeit z. B. nicht mit dem Untergang des klassischen Lebens durch die Römer und der Verknöcherung der jüdischen Religion zu pharisäischem Satzungswesen, sondern erst mit dem Aufgang eines neuen Lebensprincips in Christus, die Umgestaltung der christlichen Kirche durch die Reformation nicht mit dem babylonischen Exil und dem Schisma der Päpste, sondern mit Luther und Zwingli, die gegenwärtige Periode des politischen Lebens nicht mit der Verwesung des französischen Staats unter Ludwig XV., sondern mit seiner Neugeburt durch die Revolution. Ebenso wird auch die Geschichte der Philosophie verfahren, und Sokrates als den ersten Vertreter der Denkweise behandeln müssen, deren Princip er zuerst positiv ausgesprochen und in's Leben eingeführt hat.

Mit Sokrates also fängt eine neue Hauptperiode an; ob aber die zweite oder erst die dritte, muss noch untersucht werden. Schon Ast [1]), und ihm folgend Rixner [2]), unterscheidet in der Geschichte der griechischen Philosophie drei Perioden, deren letzter erst Sokrates angehören soll: die Periode des jonischen Realismus, des italischen Idealismus und der attischen Ineinsbildung beider. Diese Bestimmung ist jedoch — auch abgesehen von dem später zu besprechenden Umstand, dass auch die italische Philosophie nicht als idealistisch bezeichnet werden kann — schon desswegen verfehlt, weil die sogenannten zwei ersten Perioden der Zeit nach zusammenfallen, und sich auch ein innerer und äusserer Zusammenhang des jonischen und italischen Philosophirens nachweisen lässt (s. u.). Die Richtungen, welche hier an zwei Perioden vertheilt sind, müssten daher richtiger als gleichzeitige, sich gegenseitig ergänzende Momente der philosophischen Entwicklung in derselben Periode gefasst werden. Diess thut nun Braniss [3]), kommt aber doch auf das gleiche Endergebniss, dass mit der attischen Philosophie nicht die zweite, sondern erst die dritte Hauptperiode anfange. Das griechische Denken ist nämlich ihm zufolge ebenso, wie das griechische Leben, durch den ursprünglichen Gegensatz des dorischen und jonischen Elements bestimmt. Versenkung in die objektive Welt bildet den eigenthümlichen Charakter des jonischen, Vertiefung in sich selbst den des dorischen Stammes. Durch die verschiedene Stellung dieser beiden Seiten gliedert sich nun auch die Entwicklung der griechischen Philosophie. Das Erste ist, dass sich der genannte Gegensatz in zwei Richtungen des Philosophirens darstellt, deren eine nach Innen, die andere nach Aussen gekehrt ist, jene von dem

1) Grundriss einer Gesch. d. Phil. 1. A. §. 43.
2) Gesch. d. Phil. I, 44 f.
3) Gesch. d. Philos. seit Kant, I. 103 f. 135. 150 f.

Interesse ausgeht, „sich als das allgemeine Innere aus aller äussern Mannigfaltigkeit entgegenzutreten," diese von dem entgegengesetzten, „in seiner subjektiven Innerlichkeit sich als das allgemeine Innere alles Aeussern zu erfassen." Nachdem daher zuerst in Thales und Pherecydes der ursprüngliche Gegensatz der Richtungen sich geoffenbart hat, entwickelt sich derselbe mit Anaximander, Anaximenes und Heraklit auf der einen, Pythagoras, Xenophanes und Parmenides auf der andern Seite durch drei Stufen, auf deren jeder der jonischen Thesis eine dorische Antithesis in gleicher Linie gegenübertritt. Indem aber so beide Richtungen sich ausbilden, kommt auch ihre innere Einheit zum Vorschein, wie sich diess in der Verwandtschaft der beiden die Resultate der früheren Entwicklung in ihren Systemen zusammenfassenden Philosophen, des Diogenes von jonischer, des Empedokles von dorischer Seite darstellt: es wird erkannt, dass das Werden ein Sein voraussetze, das Sein sich zum Werden aufschliesse, Inneres und Aeusseres, Formbestimmung und Stoff gehen in das Bewusstsein des allgemeinen Geistes zusammen, der erkennende Geist steht diesem gegenüber und hat ihn in sich zu reflektiren. Hiemit beginnt eine zweite Periode, die sich sofort in drei Momenten entwickelt: „Zuerst wird der Geist als nunmehriges Erkenntnissobjekt von dem räumlich Objektiven unterschieden (Anaxagoras); hierauf wird zweitens dem räumlich substantiellen Objekt gegenüber der Geist als blos Subjektives erfasst (Demokrit); dann endlich drittens alle Objektivität in den subjektiven Geist selbst gesetzt, und somit dessen Reflexion in sich selber vollendet" (Sophistik). Durch die letztere ist es zum gänzlichen Aufgeben des Allgemeinen, zur gänzlichen Vereinzelung des Wissens, einem in der sinnlichen Gegenwart ganz aufgehenden Geistesleben gekommen. Weil aber ein solches der Natur des Geistes widerstreitet, so geht ihm

in dieser seiner Zurückziehung auf sich selbst und Lossagung von dem Objekt, als einer ihn determinirenden Vergangenheit, unmittelbar die Forderung auf, seine Wirklichkeit auf wechsellose Weise zu bestimmen, sich eine Beziehung zu seiner Zukunft zu geben, nach dem absoluten Zwecke zu fragen, und damit aus dem Gebiete der Nothwendigkeit in das der Freiheit einzutreten, und in der Versöhnung beider das Ziel der Spekulation zu erreichen. Diese Aufgabe ist es, an der die dritte, von Sokrates bis zum Ende der griechischen Philosophie herabreichende Periode arbeitet.

Inwiefern nun der allgemeine Ausgangspunkt dieser Darstellung, die Unterscheidung einer jonischen und dorischen Philosophie Grund habe, kann erst später zur Sprache kommen; zunächst haben wir nur darnach zu fragen, ob es erlaubt sei, vor Anaxagoras einen eben so tiefen Einschnitt zu machen, wie vor Sokrates, und so mit diesem nicht die zweite, sondern erst die dritte Periode der griechischen Philosophie anfangen zu lassen. Hiegegen spricht nun Mehreres. Mit dem *νοῦς* des Anaxagoras tritt allerdings eine höhere Anschauung in die Philosophie ein, aber wie diess auch Plato und Aristoteles bemerken, diese Anschauung hat hier erst formelle, äusserliche Bedeutung, der *νοῦς* ist nicht der Geist als ideelles Princip, sondern erst die Kraft, welche die Materie bewegt; Anaxagoras steht also mit den Früheren im Wesentlichen noch auf dem gleichen Boden, auch er ist ausschliesslich Physiker, auch er hat den Geist noch nicht wirklich in seinem specifischen Unterschiede von der Natur und als das Höhere gegen diese erfasst. Dasselbe gilt, dem oben Erörterten zufolge, auch von den Sophisten, wiewohl in ihnen die Trennung des Denkens vom Objekt anfängt. Auch Demokrit endlich, wie unten noch gezeigt werden wird, hat Braniss eine theilweise verfehlte Stellung und Bedeutung gegeben.

Durch die vorstehende Erörterung sollte bewiesen werden, dass Sokrates den ersten Hauptwendepunkt der griechischen Philosophie bildet, mit ihm daher die zweite Hauptperiode ihrer Geschichte anfängt. Es muss nun aber ebenso auch der andere Grenzpunkt dieser Periode gesucht und gefragt werden, wie weit sie sich erstreckt, ob nur bis Aristoteles, wie z. B. Brandis und Fries wollen, oder bis auf Zeno (Tennemann, Ast), oder Karneades (Tiedemann), oder bis in's erste vorchristliche Jahrhundert (Reinhold, Schleiermacher, Ritter), oder bis zum Ende der gesammten griechischen Philosophie (Braniss). Die Entscheidung wird auch in diesem Falle ganz davon abhängen, wie lange die philosophische Entwicklung durch dieselbe Grundanschauung beherrscht ist, und wo diese sich ändert. Hier ist nun vorerst der enge Zusammenhang des Sokratischen, Platonischen und Aristotelischen Philosophirens unverkennbar. Sokrates (s. u.) hat zuerst erkannt, dass von der Begriffsbestimmung alle wissenschaftliche Untersuchung ausgehen müsse, und auf epagogischem Wege alle Vorstellungen auf ihren Begriff zu bringen sich bemüht; seine ganze Bedeutung als Philosoph liegt in der Erkenntniss, dass alles wahre Wissen ein Wissen vom Begriff der Sache sein müsse, mithin auch das subjektive Leben nur insoweit Wahrheit habe, als es sich auf die begriffliche Erkenntniss stützt: das Aufsuchen der allgemeinen Begriffe mittelst der Induktion und die Zurückführung der Tugend auf die ἐπιστήμη (das Wissen des Begriffs) ist das einzige Philosophische, was von Sokrates berichtet wird. Eben diese Erkenntniss bildet nun auch den Ausgangspunkt der Platonischen Philosophie, aber was Sokrates nur in subjektiver Weise hatte, wird in ihr zur objektiven Anschauung fortgebildet; hatte Sokrates gesagt: der Begriff ist die Wahrheit des menschlichen Denkens und Lebens, so sagt Plato: der Begriff ist die Wahr-

heit alles Seins, d. h. das allein wahrhaft Seiende, die Wirklichkeit der gesammten Erscheinungswelt. Keine andere Grundanschauung ist es aber auch, von der Aristoteles ausgeht, und nur im Interesse dieser gemeinsamen Grundlage geschieht es auch, wenn er in der näheren Bestimmung des Begriffs mit Plato in Streit geräth [1]. Plato hatte den Begriff (die Idee) als das allein Wirkliche festgehalten, und von hier aus Alles, was nicht Begriff ist, und insoweit es nicht Begriff ist, oder was dasselbe ist, er hatte die Materie, als das Element des begrifflosen Daseins für das Nichtseiende erklärt. So würde aber, wie diess Aristoteles wohl einsieht, (vgl. o. S. 24) die Idee selbst wieder ein Endliches, sie wäre mithin nicht das absolut Wirkliche; um dieser Folgerung auszuweichen stellt er daher Idee und Materie als Form und Stoff sich gegenüber, so dass die erste die Wirklichkeit der zweiten, diese die Möglichkeit der ersten ist, beide also an sich dasselbe sind, nur auf verschiedenen Entwicklungsstufen. Dass aber auch hiebei die Sokratisch-Platonische Grundanschauung das Bestimmende ist, liegt am Tage, und wird namentlich durch die ganze Polemik des Aristoteles gegen die Platonische Ideenlehre bewiesen.

Bis hieher also haben wir eine stetige Entwicklung von Einem Princip aus: der objektive Begriff als die Wahrheit des Seins bildet die Grundanschauung, welche sich in diesen drei grossen Gestalten auseinanderlegt, der gleiche an und für sich seiende Gedanke ist es, in dem Sokrates das höchste Ziel des subjektiven Lebens, Plato die absolute, substantielle Wirklichkeit, Aristoteles nicht blos das Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι), sondern auch das formende und bewegende Princip (εἶδος und ἐντελέχεια) des empirisch Wirklichen erkennt. Mit den nacharistotelischen Systemen da-

1) Den genaueren Nachweis s. u., und Jahrb. d. Gegenw. 1843, S. 78 f.

gegen wird diese Entwicklungsreihe unterbrochen, und beginnt eine neue Gestalt des Denkens. Schon äusserlich kündigt sich diese durch eine wesentlich veränderte Stellung und Ausbildung der einzelnen Theile des Systems an, ebenso hat sich aber auch ihr Inhalt geändert. Von den drei Haupttheilen der Philosophie: Dialektik, Physik und Ethik, hat der zweite, so hoch er auch von den Stoikern noch gestellt werden mag, doch alle selbständige Bedeutung verloren; weder Stoiker, noch Epikuräer, die Skeptiker ohnedem nicht, haben eine eigenthümliche naturphilosophische Forschung zu erzeugen vermocht, und auch der Neuplatonismus hat in dieser Beziehung, ausser der allgemeinen Bestimmnng über das Wesen der Materie so gut wie nichts gethan. In der Dialektik hören die objektiven Untersuchungen über das Wesen des Begriffs und die ersten Principien auf, und nur das formell Logische macht sich bei den Stoikern in grosser Breite geltend; dagegen tritt die Untersuchung über das Kriterium, die früher (s. o. S. 21 f.) nicht so abgesondert für sich geführt worden war, entschieden in den Vordergrund, und nur sie ist es, bei der neue Bestimmungen von eigenthümlichem Interesse zum Vorschein kommen. Aber auch die Ethik, in welcher der Zusammenhang mit der vorhergehenden Periode noch am Stärksten heraustritt, hat ihren Charakter geändert: die frühere Verschmelzung der Moral mit der Politik hat aufgehört, und an die Stelle des sittlichen Gemeinwesens, in dem der Einzelne für das Ganze lebt, tritt als ethisches Ideal der auf sich zurückgezogene Weise, der in seiner absoluten Freiheit von den Schicksalen der Welt und der Menschheit, in stolzer Selbstgenügsamkeit sich als Gott weiss; während noch Aristoteles den Menschen als ζῶον πολιτικὸν definirt hatte, ist das Höchste der stoischen wie der epikuräischen und skeptischen Lebensweisheit, keines Vaterlandes, keiner Freunde, ja selbst der

Götter nicht zu bedürfen, während den Früheren die positive Erfüllung des Lebens mit schönen Thaten und wahrem Wissen das höchste Ziel war, ist es jetzt umgekehrt das Erlöschen aller positiven Bestrebung in stoischer Apathie und epikuräischer Gleichgültigkeit, für welche auch die skeptische Ataraxie nur ein anderes Wort ist. Alle selbständige Spekulation concentrirt sich so in der Frage nach der Wahrheit des subjektiven Denkens, und der subjektiv befriedigenden Weise des Lebens, das reine Interesse für's Objekt, die Hingebung des Subjekts an seinen Gegenstand, der Glaube des Denkens an seine objektive Wahrheit ist zu Ende. Nun könnte es freilich scheinen, eine ähnliche Gestalt des Philosophirens sei schon früher in den Sophisten, Sokrates und den einseitigen Sokratikern dagewesen, und insofern tragen die nacharistotelischen Systeme doch wieder den Charakter der zweiten Periode. Dieser Schein verschwindet jedoch bei genauerer Betrachtung. Die Sophisten, wie bereits gezeigt wurde, haben das Princip der Subjektivität nur erst nach seiner negativen Seite, im Gegensatz gegen die frühere Philosophie, entwickelt, und eben nur in diesem negativen Elemente liegt die nächste Bedeutung der Sophistik. Positiv hat das Princip der zweiten Periode erst Sokrates ausgesprochen. Was nun diesen von den früheren Naturphilosophen unterscheidet, ist allerdings die Vertiefung des Bewusstseins in sich selbst, die Subjektivität des Denkens; aber diese Subjektivität ist noch nicht vom Objekt losgerissen, auf sich beschränkt; der Inhalt des Denkens sind die an und für sich gültigen, allgemeinen Begriffe, sein Interesse ist nicht die Befriedigung des Subjekts, als solchen, sondern die objektive Wahrheit. Es ist hier also noch nicht die abstrakte, ausschliessende Subjektivität, welche den Mittelpunkt der philosophischen Anschauung bildet, sondern die auf's Objekt bezogene, im Wissen um's Objektive ihre wesentliche

Bestimmung erkennende; die Richtung des Denkens auf's Allgemeine, als ideales Objekt, ist zwar erst in der individuellen Form des philosophischen Triebs und der subjektiven Dialektik vorhanden, aber vorhanden ist sie darum doch, aus dem angegebenen Grunde, weil das philosophische Interesse in letzter Instanz auf's Wissen um des Wissens willen gerichtet ist. Zweifelhafter könnte man hinsichtlich der unmittelbaren Sokratiker sein, und es lässt sich allerdings nicht verkennen, dass in diesen bereits die nacharistotelischen Systeme vorgebildet sind, im Cynismus die Stoa, im Hedonismus Epikur, in der Eristik die Skepsis. Aber für's Erste sind doch auch hier bedeutende Unterschiede zu bemerken: die Megariker sind noch mehr Fortsetzer der Eleaten, als Vorläufer der Skeptiker und Stoiker, zwischen Aristipp und Epikur findet der merkwürdige Unterschied statt, dass jenem die augenblickliche und positive Lust, diesem die Schmerzlosigkeit, und zwar als habitueller Zustand, jenem also die Hingebung an's Objekt, diesem die Freiheit vom Objekt das Höchste ist, und wenn von der Lehre des Antisthenes kaum etwas berichtet wird, was sich nicht bei den Stoikern wiederfände, so zeigt um so mehr die unausgebildete Gestalt dieser Lehre, wie wenig es das Princip der moralischen Selbstgenügsamkeit in jener Zeit noch zum System bringen konnte. Eben dieses Letztere aber — und diess ist der zweite und bedeutendste Punkt — gilt von allen den drei genannten Philosophieen, sie sind unreife Versuche, die auch geschichtlich nur sehr untergeordnete Bedeutung haben, und neben der grossartigen Spekulation eines Plato und Aristoteles gänzlich zurücktreten. Sie können daher kaum in Betracht kommen, wo es sich um das Princip der ganzen zweiten Periode handelt, und auch die Vergleichungspunkte, welche sich zwischen ihnen und der nacharistotelischen Philosophie darbieten, dürfen uns nicht ab-

halten, mit dieser eine neue Periode zu beginnen, deren eigenthümlicher Charakter eben darin besteht, dass sich das Subjekt in ihr im Gegensatz gegen die objektive Welt und als das Höhere gegen diese bestimmt, dass sich das Denken aus dem Objekt in sich selbst zurückzieht, um sich in dieser seiner reinen Innerlichkeit als das Absolute zu erfassen.

Diesen Charakter der Subjektivität trägt nun nicht blos der Stoicismus, Epikuräismus und Skepticismus, sondern auch der Neuplatonismus. Was geneigt machen könnte, diesen von seinen Vorgängern zu trennen, und eine neue Periode mit ihm anzufangen, ist der Umstand, dass sich in ihm das Denken, früher fast ausschliesslich mit sich selbst und dem subjektiven Leben beschäftigt, wieder einer universellen und objektiven Spekulation zuwendet. Aber doch liegt vorerst so viel am Tage, dass der Neuplatonismus dieselbe Lostrennung des Subjekts vom Objekt zur Voraussetzung hat, wie die ihm zunächst vorangehenden Systeme. Hatte sich diese Trennung schon in der stoischen und epikuräischen Lehre dadurch angekündigt, dass nach dem Kriterium, dem Merkmal für die richtig vollzogene Vermittlung des Denkens mit seinem Gegenstand, gefragt wird, so war sie in der skeptischen Läugnung aller objektiven Erkenntniss zum absoluten Aussereinander des Seins und Denkens erweitert worden. Eben dieses negative Resultat der Skepsis ist es nun aber, mit welchem der Neuplatonismus anfängt; dass die Wahrheit, das Göttliche dem Bewusstsein jenseitig, durch's Denken, als solches, nicht zu erreichen sei, ist seine erste Voraussetzung, und nur auf diese Voraussetzung gründet sich seine Lehre über Ekstase und Offenbarung, als die einzigen Wege zur Anschauung des Absoluten; denn mag auch die ekstatische Anschauung in Wahrheit selbst wieder Denken sein, so ist sie doch nicht selbstbewusstes, logisches Denken: Plo-

tin unterscheidet sie ausdrücklich von diesem (der νοήσις) und beschreibt sie als einen Zustand, in dem das Selbstbewusstsein erlischt, und mag ebenso der Vorstellung von göttlicher Offenbarung die Idee einer wesentlichen Mittheilung Gottes an den menschlichen Geist vorschweben, so ist diese doch nicht rein gefasst: die Offenbarung des Göttlichen ist hier nicht im allgemeinen Wesen des Geistes begründet und allgemein zugänglich, sondern nur einzelnen Lieblingen der Gottheit wird sie zu Theil, und das Mittel, um sie zu gewinnen, ist nicht das vernünftige Denken und Leben, sondern Theurgie und Ascese. Wie daher Ekstase und Offenbarung von der vorausgesetzten Jenseitigkeit des absoluten Denkobjekts ausgehen, so ist auch diese Jenseitigkeit durch sie nicht überwunden: Gott und Mensch, Denken und Gegenstand bleiben wesentlich aussereinander, und nur auf gewaltsame Weise kommt eine vorübergehende Annäherung beider zu Stande.

Wie verhält sich aber hiezu die neuplatonische Spekulation über das Wesen Gottes und der Welt? ist nicht in dieser der Charakter der Subjektivität aufgegeben, welcher unserer dritten Periode eigen war? Der erste Anschein spricht vielleicht dafür; indessen zeigt sich bald, dass auch hier der Ausgangspunkt im Wesentlichen der gleiche ist, wie bei der Erkenntnisslehre. Wie diese mit der absoluten Uebervernünftigkeit, so beginnt die neuplatonische Metaphysik mit der absoluten Ueberweltlichkeit Gottes; die Voraussetzung ist also in beiden Fällen die gleiche, die Jenseitigkeit des Absoluten gegen das Endliche, die Unwahrheit und Unwirklichkeit — hier des natürlichen Seins, dort des natürlichen, von diesem Sein erfüllten und nach den allgemein-logischen Gesetzen bestimmten Denkens. Und auch das Resultat ist im Wesentlichen das gleiche: einerseits die Forderung, Endliches und Absolutes, trotz ihrer wesentlichen Getrenntheit, zusammenzubringen,

andererseits die Unmöglichkeit, dieser Forderung auf dem Wege natürlicher und vernünftiger Vermittlung zu genügen, und als Folge hievon falsche, gewaltsame Vereinigungsversuche, in denen die Unvereinbarkeit beider Seiten nur um so mehr zum Vorschein kommt. Wie es hier für die Erhebung des endlichen Geistes zum absoluten an einer vernünftigen Vermittlung fehlt, so fehlt es an dieser auch für die Ableitung des Endlichen aus dem Absoluten: das Geistige muss entweder auf völlig unbegreifliche Weise aus sich herausgehend zur Materialität erlöschen, oder gänzlich unvermittelt durch einen Abfall von sich selbst die Materie erzeugen.

Diess also ist es, was den gemeinsamen Mittelpunkt für beide Seiten des neuplatonischen Systems bildet, die Forderung einer Vermittlung zwischen dem Endlichen und der Gottheit, während doch durch die absolute Transcendenz der letzteren jede wirkliche Vermittlung beider unmöglich gemacht ist. Hierin liegt nun allerdings Ein Element, das der früheren Philosophie seit Aristoteles gefehlt hatte, die Idee der Gottheit als überweltlichen Geistes, und insofern scheint der Neuplatonismus einen wesentlich andern Charakter zu tragen, als jene. Aber für's Erste ist diese Idee selbst die unmittelbare Folge aus dem Resultat, welches der Neuplatonismus von seinen nächsten Vorgängern übernommen hatte. Der endliche Geist, hatte die Skepsis gesagt, hat absolut keine Wahrheit in sich. Also — schliesst der Neuplatonismus, und er setzt hiemit nur den positiven Gedanken an die Stelle des negativen — hat er die Wahrheit absolut ausser sich, womit unmittelbar die Anschauung eines ausserweltlichen Absoluten gegeben war, das alle Wahrheit und Wirklichkeit in sich enthält. Zweitens sodann, indem hier auf die Frage nach der Vermittlung Gottes mit der Welt alles Gewicht gelegt wird, und auch die eigenthümliche Bestimmung der Gottesidee

unverkennbar aus dieser Rücksicht hervorgegangen ist, so zeigt sich hierin, dass es nicht der Begriff des Absoluten, als solcher, sondern eben nur das Verhältniss des Endlichen zum Absoluten ist, was den eigentlichen Mittelpunkt des Systems ausmacht. Dieses Endliche aber ist hier nur der endliche Geist, denn die Physik im engern Sinn hat der Neuplatonismus so wenig, als eine der früheren Philosophien seit Aristoteles selbständig bearbeitet. Auch hier also ist es nicht das Interesse einer objektiven Spekulation, sondern nur das des subjektiven Geisteslebens, von dem das System ausgeht, und wenn der Neuplatonismus die höchste subjektive Befriedigung nur in der Vereinigung mit dem Absoluten zu finden weiss, so ist auch hiedurch das Princip der Subjektivität nicht aufgegeben, sondern nur zur Absolutheit erweitert.

Neben der positiven Entwicklung über die Stellung der nacharistotelischen Philosophie könnte nun auch noch eine Kritik der verschiedenen abweichenden Ansichten, namentlich der Hegel'schen, erwartet werden. Da jedoch diese in der Hauptsache doch nur das bereits Gesagte wiederholen könnte, so will ich hiefür auf das verweisen, was ich an einem anderen Orte bemerkt habe [1].

Nach der vorstehenden Erörterung lässt sich nun über die Hauptentwicklungsperioden der griechischen Philosophie und die Grundzüge dieser Entwicklung diess festsetzen: der eigenthümliche Charakter der griechischen Philosophie besteht im Allgemeinen darin, dass hier der Geist mit der Natur, das Denken mit seinem Gegenstand noch in unmittelbarer Einheit steht. Demgemäss ist auch in der geschichtlichen Entwicklung dieser Philosophie die unbefangene Richtung auf's natürliche Objekt das Erste. D. h. die Philosophie der ersten Periode ist 1) ihrem Gegenstand nach Na-

1) Jahrb. d. Gegenw. 1845, Octbr.

turphilosophie, Denken über die Welt als Complex des natürlichen Daseins; sie ist 2), ihre Methode betreffend, unmittelbares Denken, einfacher Dogmatismus, in dem das Subjekt direkt auf die Erkenntniss des Objekts lossteuert, ohne sich vorher mit der Frage über die Wahrheit seines Erkennens zu befassen; sie ist endlich 3) ebenso auch in ihrem Resultate natürliche Philosophie, soferne sie nicht über die Natur und die Naturkräfte zur Idee des Geistes, als einer wesentlich von der Natursubstanz verschiedenen Potenz, fortgeht. In der Sophistik erreicht diese erste Einheit des Denkens mit dem Objekt ihr Ende, es entsteht das Bewusstsein, dass das Denken in seiner unbefangenen Beschäftigung mit der Natur keine Wahrheit habe, und ebendamit die Forderung, sich eines höheren Princips der Wahrheit bewusst zu werden. Diese Forderung erfüllt die zweite Periode, indem sie zeigt, dass im objektiven Gedanken, oder der Idee, die Quelle aller Wahrheit und Wirklichkeit zu suchen sei. Im Besondern vollbringt sich diess so, dass zuerst Sokrates den Begriff als die Wahrheit des subjektiven Denkens und Lebens ausspricht und nachweist; sofort Plato denselben in seiner an und für sich seienden Wirklichkeit anschaut, diese Anschauung dem populären Bewusstsein gegenüber dialektisch begründet, und zur Totalität einer Ideenwelt ausführt; Aristoteles endlich in der empirischen Welt selbst die Idee als ihr Wesen und ihre Entelechie aufzeigt. Weil aber in dieser Erhebung zur Idee bereits ein Ueberschreiten des antiken Princips liegt, ohne dass doch dieses Princip wirklich schon überwunden werden könnte, so hat der Geist, obwohl das Höhere gegen die Natur, und das allein wahrhaft Wirkliche, doch wieder am Natürlichen seine Grenze, dem ὄντως ὂν Plato's steht das μὴ ὂν als eine trotz seines Nichtseins unüberwindliche Macht gegenüber, und indem Aristoteles diesen Dualismus versöhnen will, bringt er ihn in der Zweiheit seiner Principien erst recht zum

Vorschein. Es bleiben also Gedanke und Stoff aussereinander, das absolute, göttliche Denken denkt nur sich selbst, und mag auch die Materie zu ihm nach Aristoteles eine wesentliche Beziehung haben, so hat doch es keine zur Materie. Wenn aber dieses, so kann auch das menschliche Denken nicht hoffen, in der Durchdringung der objektiven Welt seine Befriedigung zu finden; das Denken ist seinem Wesen nach von allem Andern, ausser ihm selbst, getrennt und nur auf sich bezogen; nur das in sich zurückgezogene Denken daher, nur die Reflexion der denkenden Subjektivität in sich selbst ist das Ziel, zu welchem die Philosophie zu führen hat — der Gedanke, welcher das Princip der dritten Periode enthält, deren weiterer Verlauf aber erst später zur Erörterung kommen wird.

Kürzer lässt sich dieses Verhältniss der drei Perioden auch so fassen: der Geist ist sich auf der ersten Stufe des griechischen Denkens unmittelbar in dem natürlichen Objekt, desswegen aber auch noch nicht seinem wahren Wesen nach gegenwärtig; diess erkennend unterscheidet er sich auf der zweiten Stufe von dem natürlichen Objekt, um sich in seiner idealen Objektivität anzuschauen; indem er sich aber hiemit im abstrakten Gegensatz gegen das natürliche Dasein bestimmt hat, so ist er vielmehr der blos subjektive Geist, und so ist das Dritte, dass sich das Denken in dieser seiner Subjektivität ergreift, um sich in ihr als die absolute Wirklichkeit zu behaupten. Weil aber diese Richtung über das Princip der alten Welt hinausgeht, so kann sie sich nicht rein vollziehen, und so geräth das Denken in den Widerspruch, einerseits die Subjektivität als das Höchste und Letzte festzuhalten, andererseits ebenderselben das Göttliche in unerreichbarer Transcendenz gegenüberzustellen; an diesem Widerspruch erliegt die griechische Philosophie.

Erste Periode.

§. 4.

Ueber den Charakter und Entwicklungsgang der ersten Periode im Allgemeinen.

Man pflegt in der ersten Periode der griechischen Philosophie vier Schulen zu unterscheiden: die jonische, pythagoräische, eleatische und sophistische. Das innere Verhältniss dieser Schulen bestimmt Ast (s. o.) dahin, dass die jonische den Realismus, die pythagoräische und eleatische den Idealismus, die Sophistik aber den Uebergang zu der Ineinsbildung beider Seiten durch die attische Philosophie vertrete. Aehnlich stellt Braniss (s. o.) der jonischen Philosophie die beiden italischen Systeme als dorische gegenüber, und auch in der Charakterisirung dieser zwei Richtungen trifft er mit Ast zusammen, dessen allgemeine Bestimmung er nur genauer und schärfer entwickelt hat; wie er sich im weitern Verlauf durch die Annahme einer zweiten vorsokratischen Periode von ihm unterscheidet, habe ich schon früher angegeben. Hievon abweichend legen Schleiermacher [1]), Ritter [2]) und Brandis [3]) ihren Darstellungen die Bemerkung zu Grunde, dass

1) Gesch. d. Phil. (WW. III, 4, a) S. 18 f. 70 f.
2) Gesch. d. Phil. 2. A. I, 189 ff.
3) Gesch. d. griech.-röm. Phil. S. 42 ff.

in der vorsokratischen Periode die drei Zweige des griechischen Philosophirens noch vereinzelt seien, von den Joniern die Physik, von den Pythagoräern die Ethik, von den Eleaten die Dialektik einseitig ausgebildet werde, in der Sophistik aber diese einseitigen Richtungen untergehen, und ihre Zusammenfassung zur Totalität sich negativ vorbereite, und betrachten eben diese Vereinzelung der philosophischen Disciplinen als das Unterscheidende dieser Periode. K. Fr. Hermann endlich vereinigt gewissermassen, freilich mehr nur äusserlich, beide Ansichten, indem er einerseits [1]) davon redet, dass Plato die vorher vereinzelten drei Theile der Philosophie, Physik, Ethik und Dialektik, vereinigt habe, andererseits doch auch wieder zugiebt [2]), in der vorsokratischen Zeit habe weder von einem leitenden ethischen Principe die Rede sein können, noch sei die Dialektik mit Bewusstsein geübt worden, Gegenstand aller philosophischen Versuche sei die Natur, dagegen lasse sich eine doppelte Richtung der Philosophie, auf den Stoff oder die Form, unterscheiden, die materialistische Richtung sei der jonischen, die formalistische der italischen Philosophie eigen.

Von diesen Bestimmungen findet sich nun die erste, die Unterscheidung einer jonischen und italischen Philosophie, schon bei Diogenes Laertius (I, 13), der sie selbst ohne Zweifel [3]) älteren Vorgängern verdankt, erweist sich aber bei ihm auch sogleich durch unverständige Zusammenstellung des Frühsten mit dem Spätesten, des Verwandten mit dem Fremdartigsten als eine ganz äusserliche Bezeichnung, bei der an eine Darstellung des innern Verhältnisses der Systeme gar nicht zu denken ist. Ihre nothwendige Beschränkung auf die vorsokratische Philosophie

1) Geschichte und System des Platonismus I, 156.
2) Ebdas. S. 140 ff. Vgl. S. 160.
3) S. Brandis a. a. O. S. 43.

hat diese Eintheilung, zugleich mit der Beziehung auf den innern Charakter der Systeme und den innern Gegensatz der griechischen Stämme, erst in der neuern Geschichtschreibung erhalten. Aber doch ist sie auch in dieser verbesserten Gestalt schwerlich durchführbar. Was hier sogleich auffällt, ist das Unangemessene der ethnographischen Bezeichnung „jonische", „dorische" Philosophie bei Braniss. Wie hier Pherecydes (s. u.) unter die Dorier kommt, lässt sich gar nicht absehen; aber auch der Stifter des Pythagoräismus war seiner Geburt nach ein Jonier, und wenn wir den Nachrichten der Alten [1]) trauen dürfen, bei seiner Auswanderung nach Italien in einem Alter, in welchem seine Geistesbildung der Hauptsache nach abgeschlossen haben musste (vierzigjährig); das eleatische System endlich ist nicht nur von einem Jonier gestiftet, sondern es hat auch seine weitere Ausbildung ausschliesslich in einer jonischen Pflanzstadt und von jonisch Redenden erhalten, und in seinem letzten namhaften Sprössling, Melissus, kehrt es auch äusserlich wieder in seine ursprüngliche Heimath zurück. Nun sagt Braniss freilich [2]), es sei nicht nothwendig, dass die einzelnen Repräsentanten der dorischen oder jonischen Philosophie der betreffenden Richtung auch durch die Geburt angehören mussten, und so im Allgemeinen ist diess auch richtig; um so nothwendiger ist aber, dass wenigstens im Grossen und Ganzen der einen Seite jonische, der andern dorische Bildung nachgewiesen werde, wenn diese Stammesunterschiede hier überhaupt einen Sinn haben sollen. Diess lässt sich aber, wie der Augenschein zeigt, nicht leisten: nicht blos die Abstammung, sondern auch die Bildung durch Stammessitte, Staatseinrichtungen und — ein Hauptpunkt — durch

1) Aristoxenus bei Porphyr. vita Pyth. 9. S. Brandis a. a. O. S. 423, i.

2) Gesch. d. Phil. seit Kant I, 103.

die Sprache ist bei den sämmtlichen Vertretern der eleatischen Philosophie jonisch, wie können sie dann, dieser Thatsache zum Trotz, den Doriern zugezählt werden? — Aber auch das innere Verhältniss der Systeme ist hier nicht durchaus richtig bestimmt. Am Augenscheinlichsten wird auch dieses in der ausgeführtern Darstellung bei BRANISS. Der jonischen Entwicklungsreihe stellt dieser (s. o.) die pythagoräisch-eleatische gleichfalls nur als Eine Reihe in der Art gegenüber, dass für jede bedeutende Erscheinung auf der einen Seite eine entsprechende auf der andern gesucht wird, die sich zu ihr verhalten soll, wie die Antithesis zur Thesis: dem Thales soll Pherecydes, dem Anaximander Pythagoras, dem Anaximenes Xenophanes, dem Heraklit Parmenides, dem Diogenes von Apollonia Empedokles antinomistisch gegenüberstehen. Diese Behauptung thut dem wirklichen, geschichtlichen Verhältniss der genannten Männer vielfache Gewalt an. Schon auf der jonischen Seite ist die einfache Zusammenstellung des Heraklit mit den Frühern, wie wir unten noch sehen werden, ungenau; er steht zu Anaximenes nicht in demselben Verhältniss einfacher Fortentwicklung, wie dieser zu Anaximander. Diogenes umgekehrt — wie gleichfalls unten gezeigt werden soll — gestattet dem Heraklitischen Princip so gar keinen Einfluss auf sein Denken, dass er nicht [1]) als derjenige genannt werden kann, welcher mit ausdrücklicher Beziehung auf Heraklit das Resultat der ganzen jonischen Entwicklung gezogen habe. Noch weit Gewaltsameres jedoch müssen sich die Dorier gefallen lassen. Pherecydes für's Erste, dessen Werk noch ganz den Charakter der Hesiodischen und Orphischen Kosmogonien trägt, gehört gar nicht in die Reihe der Philosophen, und wenn BRANISS (S. 108 f.) bei ihm das Interesse findet, die natürlichen Dinge als Produkte nicht

1) Mit BRANISS a. a. O. S. 128.

blos von Einem, sondern von zwei Principien, einem gestaltenden und einem materiellen aufzuzeigen, so würde ihn auch dieses nicht zum Philosophen machen, da ihm doch der Anfang aller Philosophie, die Richtung des Denkens auf ein Allgemeines des Gedankens, im Unterschied von der mythologischen Vorstellung, fehlt; in keinem Fall aber zum dorischen Philosophen, denn die Zweiheit der Principien ist nicht das Eigenthümliche der italischen Philosophie: den Eleaten fehlt sie ganz und auch bei den Pythagoräern (s. u.) ist sie erst eine abgeleitete Bestimmung. Weiter, wenn Xenophanes ebenso der Fortsetzer des Pythagoras sein soll, wie Parmenides der des Xenophanes, oder Anaximenes der des Anaximander, so ist hiebei der wesentliche und principielle Unterschied übersehen, dass der pythagoräischen Philosophie die mathematische Anschauung das Höchste ist, der eleatischen der reine Gedanke, jene die Einheit in der Vielheit, diese das reine Eins, jene die Form des räumlichen und zeitlichen Seins, diese die Negation alles Ausser- und Nacheinander zum Ausgangspunkt hat, es ist auch schon die geschichtliche Thatsache übersehen, dass die pythagoräische Schule nicht in die eleatische übergegangen ist, sondern mit selbständiger Lebenskraft neben ihr hergeht, warum anders, als weil sie ihr eigenthümliches Princip hat, nicht in derselben Art die Vorgängerin der eleatischen Spekulation ist, wie Xenophanes der Vorgänger des Parmenides? Mit welchem Rechte endlich kann Braniss die spätere Ausbildung des Pythagoräismus durch Philolaus und Archytas, und ebenso die Eleaten Zeno und Melissus übergehen, während er zugleich in Männern, die zum Theil weniger zu bedeuten haben, wie Anaximenes und Diogenes, die Repräsentanten eigener Entwicklungsmomente anerkennt? Sein Schema ist hier ein Prokrustesbette für die geschichtlichen Erscheinungen, und die dorische Philosophie hat das Unglück, dass sie nach beiden Sei-

ten zu kurz kommt: rückwärts wird sie über ihr natürliches Maass hinaus verlängert, vorwärts werden ihr Glieder abgehauen, die wesentlich mit ihr verwachsen sind. Richtiger, als diese specielle Ausführung, ist wohl die allgemeine Unterscheidung, dass die jonische Philosophie der äusseren, die italische der innern Anschauung zugewendet sei, jene realistisch und materialistisch, diese idealistisch und formalistisch. Aber doch lässt sich auch dieser Unterschied nicht streng durchführen, weder hinsichtlich des Gegenstands, mit dem sich das philosophische Denken beschäftigt, noch auch hinsichtlich seiner Behandlung. Der Gegenstand der Philosophie — wie diess sogleich bewiesen werden soll — ist nicht blos in den jonischen, sondern auch in den italischen Systemen die Welt des natürlichen Daseins, der äusseren Anschauung, über die innere Welt haben diese keine genaueren Bestimmungen aufgestellt, als jene. Was die Behandlung dieses Gegenstandes betrifft, so lässt sich allerdings ein Fortschritt von der sinnlichen Bestimmung zum Gedanken nicht verkennen; das Princip, welches die Jonier unmittelbar als Materie bestimmen, wird bei den Pythagoräern zur Zahl, bei den Eleaten zum reinen Sein. Aber für's Erste hat sich dieser Fortschritt in den beiden letzteren Systemen nicht mit gleicher Reinheit vollzogen, indem vielmehr die Pythagoräer nur die allgemeine Form des Sinnlichen, die Zahl, zum Princip erheben, so stehen sie genau in der Mitte zwischen den Joniern, denen der sinnliche Stoff, und den Eleaten, denen das schlechthin Unsinnliche Princip ist. Es wäre also jedenfalls nicht nur von zwei, sondern von drei Richtungen des Philosophirens zu sprechen, einer realistischen, einer idealistischen und einer mittleren. Zweitens jedoch kann hier überhaupt nicht von reinem Idealismus und Formalismus die Rede sein. *Τὰ ὄντα* — sagt ARISTOTELES [1]) nicht

1) Metaph. IV, 5. 1010, a, 2. (In den Citaten der Aristotelischen

blos von Protagoras, Demokrit und Empedokles, sondern auch von Parmenides — ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον. Parmenides und Melissus, bemerkt derselbe [1]), haben zwar zuerst erkannt, dass es ein Ewiges und Unbewegtes geben müsse, „weil sie aber meinten, es sei nichts wirklich, als die sinnliche Substanz (διὰ τὸ μηθὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι), übertrugen sie die Bestimmungen, die nur auf jenes passen, auf diese." Die Pythagoräer, versichert der gleiche Gewährsmann [2]), obwohl sie unsinnliche Principien haben, beschäftigen sich doch ganz mit der Physik ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις, ὅτι τό γε ὂν τοῦτ' ἐστὶν ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός· ihr Princip selbst hat daher doch wieder stoffliche Bedeutung: φαίνονται τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις — ἐοίκασιν ὡς ἐν ὕλης εἴδει τὰ στοιχεῖα τάττειν· ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν [3]). Aristoteles nennt desshalb auch Metaph. I, 7 die Pythagoräer unter denen, welche von einem Princip im Sinne der ὕλη reden, erst den Anaxagoras und Empedokles als solche, die nach der bewegenden, und den Plato als den, welcher nach der begrifflichen Ursache geforscht habe. Diese Urtheile sind durchaus treffend. Weder die Pythagoräer noch die Eleaten richten sich auf die Form als solche, sondern die formale Bestimmung selbst wird von ihnen wieder materialistisch behandelt. Die Zahl ist den Einen, das Sein den Andern die Substanz der Dinge selbst, der Stoff aus dem sie bestehen. Sie sind ebendesswegen auch keine Idealisten im eigentlichen Sinne.

---

*Metaphysik zähle ich das Α ἔλαττον als zweites Buch mit, wie Ritter.

1) De coel. III, 1. 298, b, 17 ff.

2) Metaph. I, 8, 989, b, 29 ff.

3) Metaph. I, 5. 986, a, 15. b, 6.

Um dieses zu sein, müssten sie das Geistige mit Bewusstsein vom Sinnlichen unterschieden, und in diesem seinem specifischen Unterschied als das allein Wirkliche behauptet haben. In dieser Art ist z. B. Plato Idealist. Davon findet sich aber in den beiden Systemen, die wir hier haben, keine Spur. Wie den Pythagoräern die Zahlen unmittelbar die Dinge selbst sind, so ist auch das Eins der Eleaten nicht eine von der sinnlichen verschiedene, geistige Wesenheit, sondern unmittelbar vom sinnlichen Dasein behaupten sie, es sei in Wahrheit reine Einheit und reines Sein; sie fassen desswegen auch dieses selbst wieder stoffartig als *ἓν συνεχὲς*, als *σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ*. Der qualitative Unterschied von Geist und Natur fehlt hier noch, es kommt daher auch noch (s. u.) zu keiner selbständigen Philosophie des Geistes, weder des reinen, logischen, noch des menschlichen, keiner von der Physik abgelösten Dialektik und Ethik, und auch in der Physik werden geistige und materielle Bestimmungen noch vermischt. Wenn die Pythagoräer die Zahl für das Wesen des Körpers erklären, und sich damit über den gröberen Materialismus erheben, so ist ihnen dafür die Tugend auch nur eine Zahl, ein sinnlich mathematisches Verhältniss [1]), und die Seele selbst nicht nur gleichfalls eine Zahl oder Harmonie [2]), sondern auch wieder geradezu ein körperliches Ding [3]); ebenso bei Parmenides steht dem grossen Satze von der Einheit des Seins und Denkens [4]) der andere entgegen, dass das Denken durch die leibliche Beschaffenheit der Glieder bestimmt sei [5]), und auch der erstere wird nicht daraus abgeleitet,

1) Aristoteles Eth. Nic. V, 8, in. M. Mor. I, 1. 1182, a, 11.

2) Vgl. Ritter Gesch. d. Phil. I, 440 f.

3) Aristoteles De an. I, 2. 404, a, 17: *ἔφασαν γάρ τινες αὐτῶν, ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινοῦν.*

4) Fragmente (bei Karsten philosophorum graecorum reliquiae T. 2) V. 93: *ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἐστὶ νόημα.*

5) A. a. O. V. 145 ff.: *ὡς γὰρ ἑκάστῳ ἔχει κρᾶσις μελέων πολυκάμπτων τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτὸ*

dass alles Sein Denken, sondern vielmehr umgekehrt daraus, dass alles Denken Sein sei [1]); nur durch jene Begründung aber würde der Satz idealistisch, bei dieser bleibt er realistisch. Auch die italischen Philosophen mithin sind keine Idealisten im eigentlichen Sinn, auch ihr Denken ist zunächst auf die Welt der äusseren Anschauung gerichtet; und haben sie für diese allerdings ein immaterielleres Princip, als Thales, Anaximander und Anaximenes, können sie daher in Vergleich mit diesen Idealisten genannt werden, so passt doch diese Bezeichnung nicht mehr, wenn wir sie mit den spätern Joniern vergleichen: das bewegte Eins des Heraklit, das Werden, ist so immateriell, als das ruhende Eins der Eleaten, das Sein, und eine weit reinere begriffliche Bestim-

---

ἐστὶν, ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

1) A. a. O. V. 94 ff.: *Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.*

Idealistischer lautet die Begründung des zweiten Satzes (S. 56, A. 5) und dieser selbst, wenn man nämlich hier *πλέον* mit Ritter (Gesch. d. Phil. I, 495) übersetzt »das Volle«, oder mit Hegel (Gesch. d. Phil. I, 277) »das Meiste«, oder mit Brandis (Gesch. d. griech.-röm. Phil. I, 592) »das Mächtigere«; dann wäre hier gesagt, das Wirkliche sei allein das Denken, auch das Leibliche mithin Gedanke, und desswegen die Beschaffenheit des Leibes und Geistes die gleiche. Dieser Sinn passt aber nicht recht dazu, dass doch V. 145 vielmehr umgekehrt die Beschaffenheit des Denkens aus der Mischung der Glieder abgeleitet wird, und dass überhaupt im eleatischen System nicht der Begriff des Denkens, sondern der des Seins der Grundbegriff ist, auf den es Alles zurückführt. Es ist daher wohl richtiger, das *πλέον* zu übersetzen »das Mehrere«, so dass der Sinn ist: da das Wirkliche im Denken, wie im Körper, Ein und dasselbe, das reine Sein ist, so hängt auch die Vollkommenheit des Denkens von der Mischung des Körpers ab; je mehr dem Körper des Einzelnen Sein (oder, was hier dasselbe ist, Feuer) beigemischt ist, um so vollkommener ist sein Denken; das Denken entsteht nämlich durch den überschüssigen (*πλέον*) Feuerstoff, es ist dasjenige Sein im Menschen, welches nicht in den körperlichen Funktionen aufgeht.

mung, als die mathematische Anschauung der Pythagoräer, und wenn Heraklit dasselbe auch wieder als πῦρ ἀείζωον beschreibt, so haben wir bei den Eleaten ganz Aehnliches gefunden; aber auch die Atome des Leucipp und Demokrit dürfen mit den gröberen Urstoffen der alten Jonier nicht auf Eine Linie gestellt werden, da sie nicht die konkrete, sinnliche Anschauung, sondern den **abstrakten Begriff** der Materie darstellen; Anaxagoras ohnedem, mit seinem Princip des *νοῦς*, verhält sich nach Aristoteles' treffender Bemerkung [1]) zu den Früheren wie ein Nüchterner zu Taumelnden. Sollen daher die Unterschiede des Materialismus und Idealismus, der äussern und innern Anschauung den Eintheilungsgrund für die ältere Philosophie abgeben, so müsste diese Eintheilung nicht blos mit Braniss auf die Zeit vor Anaxagoras, sondern schon auf die vor Heraklit beschränkt werden; auch hier jedoch lässt sie sich nicht rein durchführen, und reicht namentlich nicht aus, um die mittlere Stellung der Pythagoräer zwischen den Joniern und Eleaten zu erklären.

Den letztern Einwurf vermeidet nun die Ansicht, welche Jonier, Pythagoräer und Eleaten als einseitige Vertreter der Physik, Ethik und Dialektik einander coordinirt; dagegen muss auch ihr der Vorwurf gemacht werden, dass sie den geschichtlich nachweisbaren Charakter dieser Systeme einer apriorischen Voraussetzung zuliebe verändere. Auch hier nämlich wird nicht nur den Stammunterschieden zum Theil eine Bedeutung eingeräumt, die ihnen dem Obigen zufolge nicht zukommt [2]), sondern es wird auch der eleatischen und

1) Metaph. I, 3. 984, b, 15.

2) Von Schleiermacher (Gesch. d. Phil. S. 18 f.) durch die Bemerkung: »Jonisch sei das Sein der Dinge im Menschen überwiegend, ruhiges Anschauen in der epischen Poësie, dorisch das des Menschen in den Dingen, der Mensch streitend gegen die Dinge, seine Selbständigkeit behauptend, sich selbst als Einheit verkündend in der lyrischen Poësie. Aus jener die Physik bei den Joniern; aus

pythagoräischen Spekulation ein Interesse untergeschoben, das sie nach dem Zeugniss der Geschichte nicht gehabt hat. — Die Pythagoräer sollen die einseitige Ausbildung der Ethik repräsentiren; fragt man nun aber nach den eigenthümlichen ethischen Bestimmungen, die sie aufgestellt haben, so kommen uns die Vertheidiger dieser Ansicht selbst mit dem Geständniss entgegen, dass sich deren so gut wie gar keine finden [1]), und mit diesem Urtheil stimmt auch Aristoteles überein, wenn er [2]) über sie bemerkt: *διαλέγονται μέντοι καὶ πραγματεύονται περὶ φύσεως πάντα· γεννῶσί τε γὰρ τὸν οὐρανὸν, καὶ περὶ τὰ τούτου μέρη καὶ τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα διατηροῦσι τὸ συμβαῖνον, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ αἴτια εἰς ταῦτα καταναλίσκουσιν, ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις, ὅτι τό γε ὂν τοῦτ᾽ ἐστὶν ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός.* Wollte man aber hiegegen die Angabe der sog. grossen Ethik [3]) aufrufen, dass sich Pythagoras zuerst mit der Untersuchung über die Tugend beschäftigt habe, so tritt dem nicht nur der unsichere Ursprung dieser Schrift

---

dieser die Ethik bei den Pythagoräern. Wie die Dialektik den beiden realen Zweigen gleich entgegengesetzt sei, so seien auch die Eleaten, um weder Jonier, noch Dorier zu sein, beides, das eine der Geburt, das andere der Sprache nach.« Vgl. Brandis a. a. O. S. 47.

1) Ritter a. a. O. S. 450: »Sie haben zuerst, wie Aristoteles sagt, Einiges in der Sittenlehre zu bestimmen versucht, allein was sich ihnen hiervon wissenschaftlich ausbildete, scheint doch nur von geringer Bedeutung gewesen zu sein.« Brandis a. a. O. S. 495: »Obgleich die Richtung der Pythagoräer auf Ethik als wesentliches Merkmal ihrer Bestrebungen zu betrachten ist, so finden sich doch nur wenige vereinzelte Bruchstücke einer Pythagorischen Sittenlehre, und zwar von solcher Art, dass wir nicht anzunehmen berechtigt sind, sie seien Trümmer eines für uns verloren gegangenen umfassenderen Lehrgebäudes« u. s. w.

2) Metaph. I, 8. 989, b, 33 ff. Vgl. XIV, 3. 1091, a, 18: *ἐπειδὴ κοσμοποιοῦσι καὶ φυσικῶς βούλονται λέγειν, δίκαιον αὐτοὺς ἐξετάζειν τι περὶ φύσεως, ἐκ δὲ τῆς νῦν ἀφεῖναι μεθόδου.*

3) I, 1. 1182, a, 11.

entgegen, der trotz SCHLEIERMACHER's [1]) Widerspruch fortwährend festzuhalten sein wird, sondern auch die ebengenannte Stelle selbst, sofern sich aus ihr deutlich ergiebt, dass auch dem Verfasser von Pythagoräern nur sehr wenig Ethisches bekannt gewesen sein kann [2]). Und wirklich geht auch alles Derartige, was uns das Alterthum aus der pythagoräischen Lehre überliefert hat, auf äusserst wenige und dürftige Sätze zusammen: die Definition der Gerechtigkeit als Quadratzahl und der Tugend als Harmonie sind die einzigen Versuche wissenschaftlicher ethischer Bestimmungen, die ihr mit einiger Sicherheit beigelegt werden können, alles Uebrige ist theils zu schlecht bezeugt, theils hat es zu wenig philosophisches Gepräge, als dass es hier in Betracht kommen könnte. Um nun doch den vorausgesetzten ethischen Charakter des Systems festhalten zu können, behauptet RITTER [3]), wenn sich die Pythagoräer auch überwiegend mit der Physik beschäftigt haben, so thun sie diess doch „nicht auf physische Weise, sondern ihre Aufgabe sei, zu erforschen, wie Gesetz und Harmonie nach sittlicher Bestimmung des Guten und des Bösen in den Gründen der Welt liege", „die Weltordnung sei ihnen eine harmonische Entwicklung des ersten Grundes aller Dinge nicht zu äusserer Schönheit, sondern zu Tugend und Weisheit" u. s. f. Ist diess aber schon an sich undenkbar, — denn wo die sittliche Idee das überwiegende philoso-

1) In der Abhandlung: Ueber die ethischen Werke des Aristoteles (WW. III, 3, 306 ff.), wo SCHL. zu beweisen sucht, dass die grosse Ethik das ursprünglich Aristotelische Werk und die Quelle der beiden andern Darstellungen sei.

2) Dass übrigens nicht Aristoteles dieser Verfasser ist, zeigt schon diese einzige Aeusserung dadurch, dass sie von Bestimmungen redet, die Pythagoras aufgestellt habe: Aristoteles weiss von keiner Lehre des Pythagoras, sondern nur von Lehren der Pythagoräer. Vgl. Metaph. XIII, 4. 1078, b, 17, welche Stelle offenbar das Vorbild der unsrigen ist.

3) A. a. O. S. 191. 454.

phische Interesse in Anspruch nimmt, da muss sich nothwendig auch eine selbständige Ausbildung der Ethik erzeugen — so widerspricht es auch dem geschichtlichen Augenschein: weit entfernt, dass die Pythagoräer für die Naturbetrachtung sittliche Bestimmungen zu Grunde legten, führen sie vielmehr im Gegentheil selbst das Sittliche auf naturwissenschaftliche Begriffe, die Tugend auf die mathematische Bestimmung der Zahl zurück, und nur eine unerlaubte Ausdeutung ist es, wenn man von diesem rein philosophischen Princip behauptet, seine ursprüngliche Bedeutung sei selbst wieder eine ethische gewesen [1]. Hiefür fehlt es an jedem Beleg. Und eben dieses gilt auch von den Gründen, mit denen Schleiermacher [2]) seine Ansicht vom Charakter des pythagoräischen Systems zu stützen sucht. Die Mathematik, Musik, Gymnastik, Diätetik, die ganze Lebensordnung der Pythagoräer, bemerkt er, sei ethisch. Man könnte nun schon hierüber streiten — die Mathematik wenigstens mit Schleiermacher zur ethischen Technik zu machen ist seltsam —, aber giebt man es auch zu, was folgt daraus? die ethische Tendenz des pythagoräischen Lebens, aber nicht die der pythagoräischen Philosophie. Nur diese aber kann hier in Betracht kommen, und will man auch einen Zusammenhang zwischen beiden zugeben, und diesen in dem gemeinsamen Princip der Harmonie finden, so erhält doch dieses Princip nur im pythagoräischen Bunde sittliche, im System dagegen hat es blos physikalische Bedeutung. Weiter soll die Lehre von der Seelenwanderung „gewiss nur ethische Allegorie sein von der Annäherung an das Thierische"; aber weder Plato noch Aristoteles, noch irgend einer der Alten

1) In Beziehung auf die Grundbegriffe des Systems giebt diess auch Ritter zu, wenn er (Pyth. Phil. S. 132 ff.) vollkommen richtig den Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten, nicht den des Guten und Bösen für den Grundgegensatz erkennt.

2) A. a. O. S. 51 f. 55. 58 f.

hat sie so verstanden. Auch die Kategorieen des Alkmäon [1]) führt SCHLEIERMACHER wegen ihrer „offenbar ethischen Tendenz" für sich an; aber diese ist gar nicht vorhanden; in der Aufzählung entgegengesetzter Begriffe steht neben weiss und schwarz, süss und bitter, gross und klein in gleicher Reihe auch gut und böse. Ferner den Satz, dass nicht das Princip, sondern das Resultat das Beste sei, von dem jedoch SCHLEIERMACHER selbst später zugab, dass er „auch" (vielmehr: ursprünglich) physische Bedeutung habe. Ja auch in der Zahlenlehre selbst soll das Ethische das Ursprüngliche gewesen sein; alle Tugenden und alle ethischen Verhältnisse sollen („wahrscheinlich") durch Zahlen ausgedrückt worden sein; die Pythagoräer sollen „nicht eigenthümlich zusammenhängend über Physik spekulirt haben" — Behauptungen, die im Obigen schon hinreichend widerlegt sind.

Wie die Pythagoräer das ethische, so sollen die Eleaten das dialektische Element in der vorsokratischen Philosophie vertreten. Und Zeno freilich hat sich einer entwickelten dialektischen Beweisführung bedient, und soll desshalb von ARISTOTELES [2]) der Erfinder der Dialektik genannt worden sein, eine Bezeichnung, in die auch Neuere [3]) einstimmen. Aber einmal ist Zeno nicht die ganze eleatische Philosophie, sondern nur einer ihrer letzten Sprösslinge; hat daher er erst die Dialektik erfunden, so müssten die früheren Eleaten ihrer entbehrt haben, sie könnte also unmöglich den Gesammtcharakter dieser Philosophie bestimmen. Sodann hat auch Zeno, so viel wir wissen, die Dialektik nicht für sich geübt, oder ihre selbständige wissenschaftliche Ausbildung begründet, sondern sie ist ihm nur ein Mittel, um die allgemeine eleatische Grundanschauung, die Einheit alles Seins, im Gegensatz gegen die Vielheit

1) Bei ARISTOTELES Metaph. I, 5. 986, a, 27.
2) Bei DIOGENES LAËRTIUS IX, 25.
3) HEGEL Gesch. d. Phil. I, 282. 284.

der Vorstellung, zu beweisen, allgemeine logische Untersuchungen dagegen über die Natur des Wissens und die wissenschaftliche Methode, ja auch nur die Richtung auf allgemeine Begriffsbestimmung suchen wir bei ihm vergebens. Auch bei ihm somit ist das ursprüngliche Interesse nicht das dialektische, noch weniger bei den übrigen Eleaten; als das unterscheidende Merkmal dieser Philosophie lässt sich vielmehr nur die Zurückführung alles Seins auf die reine Einheit betrachten. Nun könnte man allerdings auch schon hierin ein Vorherrschen des Dialektischen finden, sofern doch das Eins und das Sein rein begriffliche Bestimmungen sind; aber offenbar wäre so der Begriff der Dialektik in einer Weite genommen, durch die er seine eigentliche Bedeutung verlöre. Nicht überall, wo sich das Denken auf das Unsinnliche richtet, ist darum auch Dialektik, diese findet sich vielmehr nur da, wo diese Richtung mit Bewusstsein vollzogen, wo die Idee und Methode des Wissens für sich zum Gegenstande der Untersuchung gemacht, der Begriff als solcher, in seinem Unterschiede vom Empirischen, für das Wahre erkannt und entwickelt wird. Dialektisch sind z. B. die Platonischen Untersuchungen über den Begriff des Wissens, über die Verbindung von Einheit und Vielheit in den Ideen, die Aristotelischen Erörterungen über die Principien und über das Wesen der Philosophie, denn hier ist es der Gedanke als solcher, welcher das Werkzeug und den Gegenstand der Forschung bildet; dialektisch ist auch schon die Sokratische Methode, weil auch sie auf begriffliche Bestimmung ausgeht, und im Begriff, als solchem, die höchste Norm des Denkens und Handelns anerkennt. Bei den Eleaten dagegen ist dieses Bewusstsein noch nicht vorhanden; nicht die Idee des Wissens, sondern die Idee des Seins ist es, von der sie ausgehen, und auf die sie Alles zurückführen; auch Zeno greift zunächst nicht die Wahrheit der sinnlichen Vorstellung, sondern die Wirklichkeit des sinnli-

chen **Daseins** an, eine eigenthümliche Theorie des Erkennens hat diese Schule gar nicht aufgestellt, und das Wenige, was man Derartiges bei ihr finden kann, steht so vereinzelt, dass es kein Moment hat: wenn Xenophanes die Unsicherheit des menschlichen Wissens beklagt [1]), und Parmenides [2]) vor der täuschenden Sinnenerkenntniss warnt, so begegnet uns ganz das Gleiche auch bei Heraklit, bei Anaxagoras, selbst bei Demokrit [3]), zum deutlichen Beweise, dass wir auf solche beiläufige Aeusserungen nicht zu viel geben dürfen. Mit Recht behauptet daher auch Aristoteles [4]), Sokrates sei der Erste gewesen, welcher sich auf allgemeine Begriffsbestimmung richtete, und behufs derselben die epagogische Methode gebrauchte, und auch das Wenige, was Frühere hierin geleistet haben, schreibt er nicht den Eleaten zu, sondern dem Demokrit, dem Empedokles, und den Pythagoräern; die Dialektik im engern Sinn vollends, d. h. (Top. I, 1, Anf.) die Kunst des Wahrscheinlichkeitsbeweises war ihm zufolge noch nicht einmal zur Zeit des Sokrates vorhanden.

Die bisherige Untersuchung sollte den Boden ebnen, um eine positive Bestimmung über den Charakter der ersten Periode möglich zu machen. Ich habe in dieser Beziehung schon oben (S. 32. 46 f.) im Allgemeinen bemerkt, dass die Philosophie der ersten Periode den Charakter der Objektivität trägt, dass das Denken hier noch nicht vom Begriff zum Sein, sondern umgekehrt vom Sein zum Begriff kommt u. s. w. Näher lässt sich jetzt das Folgende festsetzen:

---

1) Fr. 14. 15 bei Karsten Philosophorum Graec. Vet. reliquiae T. 1, a. Xenophanes S. 51. 53. Fr. 13. 14. bei Brandis Commentat. Eleat. T. 1.

2) V. 30 ff. 109 f.

3) Die Belege s. bei Brandis Gesch. der griech.-röm. Philos. I, 157, n. 172 ff. 265 ff. 333 ff.

4) Metaph. I, 6. 987, b, 1 ff. XIII, 4. 1078, b, 17 ff. De part. anim. I, 1. 642, a, 24 ff. vgl. Phys. II, 2. 194, a, 20.

1) Alle vorsokratische Philosophie ist, ihren Gegenstand betreffend, Naturphilosophie; zu einer selbständigen Ausbildung der Ethik und Dialektik kommt es hier noch nicht; denn auch dass sich in der Sophistik das Denken moralischen und logischen Untersuchungen zuwendet, kann der obigen Bestimmung keinen Eintrag thun, theils weil die Sophistik überhaupt den Uebergang der ersten in die zweite Periode darstellt, theils weil sie selbst noch zu sehr in der Grundanschauung der ältern Philosophie befangen ist, um es zu einer wirklichen systematischen Behandlung der Ethik und Dialektik zu bringen, ihre wesentliche Bedeutung daher nur darin besteht, die Naturphilosophie durch sich selbst aufzulösen und eine neue Gestalt des Denkens negativ vorzubereiten. Ebenso bleibt aber die Philosophie dieser Periode auch 2) in ihren Resultaten auf die natürliche Welt beschränkt, denn so entschieden sie sich auch gleich nach ihren ersten Anfängen über ein blos materielles Princip erhoben hat, so wenig ist sie doch in ihrem ganzen Verlaufe über den Glauben an die absolute Wahrheit und Wirklichkeit des natürlichen Daseins hinausgekommen; auch die pythagoräischen Zahlen enthalten nur die allgemeine Form des Sinnlichen, auch das eleatische Eins ist nur das Abstraktum der sinnlichen Substanz, das allgemeine Wesen der Erscheinungswelt, ebenso Heraklits ewig lebendiges Feuer nur der Process des Naturlebens und der νοῦς des Anaxagoras der Beweger der Materie, und auch der Mensch, den die Sophisten zum Maass aller Dinge erheben, erst der sinnliche, natürliche Mensch, nicht die an und für sich allgemeine, denkende Subjektivität. Der Geist im Unterschiede von der Natur, der allgemeine Begriff, das reine logische Denken und der freie sittliche Wille sind dem Bewusstsein noch verborgen; wenn beiläufig vom Menschen geredet wird, so geschieht diess nur in derselben Weise, wie bei jedem andern Dinge, die

menschliche Seele wird vom Princip des natürlichen, thierischen oder elementarischen Lebens höchstens graduell unterschieden, das Denken zwar vielfach als das Höhere gegen die sinnliche Wahrnehmung behauptet, aber dann doch wieder aus der Beschaffenheit des Körpers oder dem Einströmen des allgemeinen Naturlebens in den Menschen abgeleitet, so dass auch hier nicht die qualitative Beschaffenheit der geistigen Thätigkeit, sondern nur das Objekt den Unterschied begründet; dieses Objekt aber ist ja auch nicht der reine Begriff, der Geist als solcher, sondern höchstens nur der Naturgeist. Dass der Gedanke die Wahrheit des Seins, das unmittelbare Dasein nur Erscheinung, dass der Mensch das Höhere gegen die Natur ist, diess wird hier noch nicht gewusst. Und dasselbe zeigt sich 3) auch schon in der Art, wie diese Resultate gewonnen werden, der philosophischen Methode. Während seit Sokrates die Untersuchungen über den Begriff und die Form des Wissens die Grundlage für die Betrachtung des Gegenständlichen bilden, in der nacharistotelischen Philosophie sogar die letztere in sich aufzehren, so hat die erste Periode gar keinen Zug nach dieser Seite hin, und auch die wenigen Aeusserungen, denen man eine solche Bedeutung geben könnte, verlieren sie doch sogleich wieder, wenn wir bemerken, dass sie nicht, wie jede selbständige Erkenntnisstheorie soll, Grundlage, sondern vielmehr erst Consequenz der objektiven Spekulation sind. Das Verfahren dieser ganzen Zeit ist daher rein dogmatisch, das Denken wendet sich unmittelbar der Erforschung des Objekts zu, ohne vorher erst sich selbst und seine eigene Natur zu prüfen, die Sokratische Selbsterkenntniss fehlt noch, und auch die Sophisten haben diese nicht gebracht; denn auch sie wissen zwar das im Objekt befangene Denken in Widersprüche zu verwickeln, aber sie haben noch kein Bewusstsein über den allgemeinen Grund dieser Erscheinung, gerathen daher in ihrem ei-

genen Verfahren in einen noch weit gröbern Dogmatismus, als der, den sie zerstört haben, den Dogmatismus der sinnlichen Wahrnehmung und der historischen Gelehrsamkeit.

Fassen wir diese Züge zusammen, so zeigt sich als der gemeinsame Charakter der ersten Periode die Hingebung des Denkens an die Welt des unmittelbaren, sinnlichen Daseins, diess, dass die Erscheinungswelt für die absolute Wirklichkeit, die Erforschung derselben für die höchste Aufgabe der Philosophie gilt, und das Denken sich mit dieser Aufgabe noch unbefangen und unmittelbar beschäftigt, sich direkt an den Gegenstand macht, ohne erst über die Berechtigung dieses Verfahrens zu reflektiren. Die Philosophie dieser Periode ist mit Einem Worte die Philosophie der unmittelbaren Anschauung; denn so wenig sie auch beim sinnlich Einzelnen, als solchem, und seiner sinnlichen Betrachtung stehen blieb, so ist sie doch über die Totalität der Erscheinungswelt nicht hinausgekommen: der Unterschied von Geist und Natur, von Idee und Erscheinung ist hier noch nicht als Grundbestimmung erkannt, die specifische Eigenthümlichkeit des denkenden Erkennens noch nicht im Gegensatze gegen das sinnliche hervorgetreten, auch das Geistige wird noch unter die natürliche Bestimmung gestellt, und ebenso behandelt, wie das Sinnliche. Die Versenkung des Geistes in die Natur, des Denkens in sein Objekt, diese unterscheidende Eigenthümlichkeit der alten Philosophie, erscheint hier noch am Stärksten ausgeprägt, sofern das Objekt, dem sich das Denken als seiner Wahrheit hingiebt, das sinnliche Objekt, d. h. die Totalität der sinnlichen Welt ist; erst die folgende Periode hat der sinnlichen Erscheinung die ideale Objektivität des Begriffs als das Höhere gegenübergestellt, und erst die dritte auch diese in's Selbstbewusstsein, als ihre Quelle, zurückgenommen.

Durch dieses Ergebniss sind wir nun genöthigt, die

drei philosophischen Schulen der ersten Zeit, die jonische (bei der aber hier nur von den ältern Joniern, Thales, Anaximander und Anaximenes die Rede sein kann), die pythagoräische und die eleatische, näher zusammenzurücken, als diess sonst gewöhnlich ist. Die Frage, welche diese drei Philosophieen gemeinsam beschäftigt, ist die nach dem allgemeinen Wesen des Daseienden, d. h. dem Obigen zufolge, des natürlichen Daseins, der Erscheinungswelt, und auf diese Frage geben alle drei insofern die gleiche Antwort, als sie alle dieses Wesen in einem unmittelbar Seienden, einer ruhenden Substanz, finden, die Jonier in der Materie, die Pythagoräer in der Zahl, die Eleaten im reinen Sein. Was sie unterscheidet, ist nur die nähere Bestimmtheit dieses Seins: während dasselbe bei den Joniern materielle Substanz ist, ist es bei den Pythagoräern mathematische, bei den Eleaten metaphysische Substanz; aber als Substanz, nicht als blosse Form, bestimmen auch diese das Princip, wie diess im Allgemeinen bereits nachgewiesen worden ist, im Einzelnen auch noch unten zur Sprache kommen wird. Diese drei Systeme können daher als Philosophie des Seins bezeichnet werden, weil sie alle ein Sein, ein Urwesen zum Princip haben; dieses Sein ist aber in der jonischen Philosophie das materielle Sein eines Urstoffs, in der eleatischen das reine Sein des Gedankens, während der Pythagoräismus mit seiner Zahlenlehre zwischen beiden in der Mitte steht, und die durch den Gedanken bestimmte Materie, oder, was dasselbe ist, den in der Form des materiellen Daseins existirenden Gedanken, das Mathematische [1]), zum Princip hat.

1) Ueber diese Bedeutung des Mathematischen in der griechischen Philosophie giebt namentlich die Platonische Lehre von der Seele Aufschluss. Man vgl. Plato Tim. S. 34, B ff. Aristoteles Metaph. I, 6. 984, b, 14 und hiezu meine »Platonische Studien« S. 235 ff. 250. 259 ff. 262. Die mathematischen Verhältnisse, in

Muss aber so die Unterscheidung, welche man für die Eintheilung der ersten Periode gewöhnlich an die Spitze stellt, als minder wesentlich erscheinen, so tritt dagegen eine andere, die nur von Einzelnen innerhalb der jonischen Philosophie gemacht wird, mit dem Anspruch auf allgemeinere Bedeutung hervor. SCHLEIERMACHER [1]) unterscheidet zwei Perioden der jonischen Philosophie, von denen die erste mit Anaximenes und Anaximander schliesst, die zweite mit Heraklit beginnt. Zwischen beide, bemerkt er, falle eine bedeutende chronologische Lücke, beide unterscheiden sich ferner hinsichtlich der geographischen Verbreitung der Philosophie, sofern diese in der zweiten Periode nicht mehr, wie in der ersten, auf Eine Stadt beschränkt sei, und auch durch den Gehalt seines Philosophirens erhebe sich Heraklit weit über die frühern Physiker und scheine so wenig, als Empedokles, in engerem Zusammenhang mit ihnen zu stehen. Von Heraklit bekennt auch RITTER [2]): er unterscheide sich von den früheren Joniern „in mancher Rücksicht", die Richtung seines Denkens auf die allgemeine Naturkraft „lasse ihn ganz aus der Reihe jener heraustreten", und in noch näherer Anschliessung an SCHLEIERMACHER sagt BRANDIS [3]): mit Heraklit beginne eine neue Entwicklungsperiode der jonischen Physiologie, welcher ausser ihm selber Empedokles, Anaxagoras, Leucipp und Demokrit, Diogenes und Archelaus angehören; diese alle nämlich unterscheiden sich von den ältern Joniern durch wissenschaftliche Versuche, aus dem Urgrunde die Mannigfaltigkeit der Einzelndinge und Wesen abzuleiten, durch

ihrem allgemeinsten Ausdruck die Zahlen, sind dem Griechen das Mittlere zwischen dem blos sinnlichen Dasein und dem reinen Gedanken.

1) Gesch. d. Phil. S. 26. 33.

2) Gesch. d. Phil. I, 242. 248. Jon. Phil. S. 65.

3) Gesch. d. griech.-röm. Phil. I, 149.

deutlicher bestimmte Anerkennung oder Aufhebung des Unterschiedes von Geist und Stoff, sowie einer weltbildenden Gottheit, auch seien sie alle bestrebt, die Realität der Einzelndinge und ihrer Veränderungen gegen die Alleinheitslehre der Eleaten zu sichern. Es lässt sich auch wirklich der bedeutende Unterschied zwischen dem Philosophiren eines Heraklit, Anaxagoras und Demokrit und der ältern jonischen Physiologie kaum verkennen. Wenn sich diese begnügt, alles Sein auf einen Urstoff zurückzuführen, und so gut es geht aus diesem zu erklären, so sehen wir hier weit tiefere und entwickeltere Anschauungen: bei Heraklit die Idee des Werdens, und zwar nicht nur im Allgemeinen ausgesprochen, sondern bestimmter als Selbstvermittlung des Seins durch den Gegensatz begriffen, statt des Urstoffs also die Urkraft, bei Anaxagoras die weltbildende Intelligenz, den Gedanken als die Macht über die Materie; aber auch die Atomistik unterscheidet sich auf's Bestimmteste von der jonischen Physiologie dadurch, dass sie gleichfalls den Begriff des Daseins in logischer Allgemeinheit ausspricht, und seine beiden Seiten, Sein und Nichtsein, mit Bewusstsein unterscheidet und zusammenfasst. Nur genügt es nicht, die Bedeutung dieses Zugs auf das Verhältniss der genannten Systeme zur jonischen Physiologie zu beschränken, dieselben stehen vielmehr zu der sämmtlichen früheren Spekulation in einem so tiefgehenden Gegensatz, dass wir in ihnen eine zweite Hauptform der vorsokratischen Philosophie erkennen, und mit ihnen einen zweiten Abschnitt ihrer Entwicklung ausfüllen müssen.

Die Systeme der älteren Jonier, der Pythagoräer und der Eleaten treffen, wie bemerkt, darin zusammen, dass sie alle ein ruhendes Sein als Princip setzen, ohne nach der Ursache des Werdens und der Bewegung zu fragen [1];

---

1) Wie auch Aristoteles bemerkt, Metaph. I, 7, Anf.

denn wenn auch die beiden ersten die Entstehung der Welt aus dem Princip beschreiben, so reflektiren sie doch nicht besonders und mit Bewusstsein darüber, inwiefern jenes Princip Ursache des Entstehens sein konnte. Sie begnügen sich, zu sagen: durch die Verdünnung und Verdichtung des Urstoffs, oder: durch die Verbindung des Begrenzten und Unbegrenzten ist erst dieses, dann jenes geworden, nach dem Grunde dieser Entwicklung oder Verbindung dagegen fragen sie nicht weiter. Sie bleiben also dabei stehen, das Princip in der Form des substantiellen Seins und als Grund des Seins anzuschauen. Im Gegensatz hiegegen bildet nun seit Heraklit die Frage nach der Ursache des Werdens das Hauptinteresse und das Motiv der philosophischen Entwicklung. Heraklit selbst stellt in bewusster Opposition gegen die Eleaten, in welchen sich die Philosophie des Seins vollendet hatte, mit seiner Lehre vom Fluss aller Dinge das Princip des Werdens an die Spitze; die Atomistik, und weniger systematisch auch Empedokles, sucht den Grund des Werdens und der Bewegung in der ursprünglichen Beschaffenheit der Materie selbst nachzuweisen; Anaxagoras endlich, an einer blos materialistischen Erklärung des Werdens verzweifelnd, setzt dem Stoffe den *νοῦς* als bewegendes Princip zur Seite. Wie daher die drei älteren Systeme die Philosophie des Seins darstellen, so die vier ebengenannten die Philosophie des Werdens, und wie in jenen das Sein in allen seinen Grundbedeutungen der Reihe nach zum Princip gemacht ist, so repräsentiren diese die verschiedenen möglichen Ansichten vom Werden: Heraklit die dynamische, Leucipp, Demokrit und Empedokles die mechanische, Anaxagoras die teleologische, so dass sich in dem letztern die Philosophie des Werdens vollendet [1]).

1) In derselben Reihenfolge, wie wir, stellt die vorsokratischen Systeme schon TENNEMANN, der aber hierin ebenso, wie FRIES, nur

Dass nun diese Auffassung der genannten Systeme richtig sei, und dass diese auch in ihrer geschichtlichen Entstehung ausser der jonischen auch die pythagoräische und eleatische Philosophie voraussetzen, diess kann im Einzelnen erst tiefer unten dargethan werden; hier will ich nur noch auf das Eine verweisen, dass sich aus dieser Ansicht allein auch die dritte Hauptform der vorsokratischen Philosophie, die Sophistik, befriedigend erklärt. In dieser Geistesrichtung, wie man auch über ihre Berechtigung und philosophische Bedeutung denken mag, hat sich die Philosophie unserer ersten Periode aufgelöst. Bei diesem Thun nimmt sie nun aber einen doppelten Ausgangspunkt: die gemeinschaftliche sophistische Lehre von der Subjektivität alles Wissens wird theils (Protagoras) auf Heraklitische, theils (Gorgias) auf eleatische Voraussetzungen gegründet; dass dagegen von pythagoräischen, atomistischen, Anaxagorischen Lehren ein ähnlicher Gebrauch gemacht worden wäre, wird nicht berichtet. Sollte diess blos zufällig sein, oder kommt nicht vielmehr darin zum Vorschein, dass gerade die Eleaten und Heraklit die beiden Principien ausgesprochen haben, welche die frühere Philosophie bewegten? Die Philosophie des Seins und die Philosophie des Werdens sind die zwei Formen, in denen sich die erste Gestalt des griechischen Denkens, die Philosophie der unmittelbaren Anschauung, entwickelt; ihre gegenseitige Zerstörung durch einander, und ebendamit die dritte und letzte Hauptform dieser ältern Philosophie, ist die Sophistik.

Die genauere Einsicht in diesen Entwicklungsgang kann

chronologischen Gründen zu folgen scheint; ferner Braniss, dessen allgemeine Voraussetzung wir jedoch gleichfalls bestreiten mussten; endlich auch Hegel, von dessen Darstellung die unsrige hauptsächlich darin abweicht, dass wir die zwei Hauptformen des Philosophirens in dieser Zeit bestimmt unterscheiden, während Hegel nur die einzelnen Systeme zu einander in Verhältniss stellt.

aber allerdings erst die Untersuchung der einzelnen Systeme gewähren.

Erster Abschnitt.

Die Philosophie des Seins.

---

§. 5.

Die ältern Jonier.

Die Geschichte der ältesten jonischen Philosophie ist sehr einfach, wie diess bei dem ersten und darum dürftigsten Versuche der Wissenschaft nicht anders sein kann; was einige Verwirrung hineingebracht hat, ist nur der übertriebene Scharfsinn, mit welchem die Historiker in dieser Zeit des Anfangs schon Bestimmungen und Unterschiede gesucht haben, die erst einer reiferen Periode angehören können. Früher, gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts, hatte sich dieser Scharfsinn namentlich in dem unfruchtbaren, jetzt so ziemlich verschollenen Streit über Theismus oder Atheismus des Thales ausgelassen; neuerdings hat er sich hauptsächlich an die Namen des Anaximander und Diogenes geheftet. Mit der Untersuchung über die Bedeutung dieser beiden Männer werden wir uns daher hier vorzugsweise beschäftigen müssen; das Uebrige wird keine grossen Schwierigkeiten darbieten.

Ueber den Werth des Anaximander sind in neuerer Zeit von zwei Forschern, sonst verwandter Ansicht, entgegengesetzte Urtheile laut geworden: während SCHLEIERMACHER 1) bei ihm eine Anschauung findet „nicht unwerth

---

1) Ueber Anaximandros. WW. 5te Abth. 2r Bd. S. 188.

für den ersten Anfang der spekulativen Naturwissenschaft zu gelten", so hält ihn umgekehrt Ritter [1]) für den Urheber der mechanischen Naturbetrachtung, von der er später sagt, sie sei „der Erfahrung mehr zugewendet", als die dynamische, diese Aeusserung freilich sogleich wieder durch das Zugeständniss, dass sie „sich auch mit spekulativen Gedanken verbinde", beschränkend. Für die Auffassung des Systems selbst ist indessen diese Differenz von geringer Bedeutung, hier treffen vielmehr die beiden Genannten darin zusammen, den Anaximander von seinem Vorgänger Thales und seinem Nachfolger Anaximenes loszutrennen, und einer neuen Entwicklungsreihe zuzuweisen — Ritter durch die ebenerwähnte Unterscheidung einer dynamischen und mechanischen Physik, Schleiermacher [2]) durch die Behauptung, in Thales und Anaximenes sei ebenso, wie später in Heraklit und Empedokles, die Richtung auf's Universelle, in Anaximander, hierin dem Vorgänger des Anaxagoras, die Richtung auf's Individuelle des Naturlebens überwiegend. Wie wenig dann aber wieder beide Ansichten im Einzelnen zusammenstimmen, mag der Umstand beweisen, dass nach Schleiermacher (a. a. O.) die individualisirende Richtung besonders auf Erklärung des organischen Lebens ausgehen soll, wogegen Ritter [3]) gerade diese als den Punkt nennt, welcher der mechanischen Ansicht die grössten Schwierigkeiten bereite. Mir scheint weder die eine noch die andere Ansicht oder überhaupt die Lostrennung des Anaximander von den zwei andern Milesiern begründet zu sein. Was Schleiermacher für diese allein geltend macht, dass Anaximander das Sein der Dinge von einem Heraustreten der Gegensätze aus der Einheit

1) Gesch. d. Phil. I, 280 ff. 345. Vgl. Gesch. der jonischen Philos. S. 177 ff. 202.

2) Gesch. d. Phil. S. 25. 32.

3) Gesch. d. Phil. I, 290 ff.

und dem fixirten Uebergewicht derselben ableite, würde für sich noch gar nichts beweisen: das Gleiche findet sich [1]) auch bei Anaximenes und Diogenes. Wollte man daher überhaupt auf diesen Punkt ein Gewicht legen, so könnte doch nicht die Entstehung der Dinge aus Gegensätzen, sondern nur die Art dieser Entstehung das Unterscheidende der Anaximandrischen Lehre sein, und in diesem Sinne hat Ritter [2]) für sich angeführt, dass Anaximander das Hervortreten der Gegensätze aus dem Unendlichen einer Ungerechtigkeit der einzelnen Dinge zuschreibe [3]), mithin die bewegende Kraft mehr in die einzelnen Dinge als in sein Urwesen, das Unendliche, verlege. Diess kann jedoch aus dem, wie schon Simplicius bemerkt, poëtischen Ausdruck des Philosophen nicht erschlossen werden, man müsste denn auch von Heraklit einer analogen Ausdrucksweise [4]) zulieb zugeben, dass ihm die bewegende Kraft gleichfalls im Einzelnen liege, nicht im Ganzen, und diess um so weniger, da Anaximander sonst [5]) die Idee der Einen allumfassen-

---

1) Vgl. Brandis Gesch. d. griech.-röm. Phil. I, 145 f. 285 ff.

2) Gesch. d. Phil. I, 284, Anm.

3) In dem Fragment seiner Schrift bei Simplicius in Arist. Phys. f. 6, a: *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

4) Fr. 30 (vgl. Schleiermacher, Herakleitos; WW. 3. Abth. II, 54): *Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μὴ Ἐρινύες* (oder wohl besser, nach Buttmann's Conjektur: *λύσσαι*) *μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.*

5) Aristoteles Phys. III, 4. 203, b, 10, vgl. Schleiermacher WW. III, 2, 182 f. Einen weitern merkwürdigen Vergleichungspunkt bietet die beiderseitige Lehre von der Weltverbrennung und einer unendlichen Reihe aufeinanderfolgender Weltbildungen; denn dass die erstere auch dem Heraklit beigelegt werden muss, wird gegen Schleiermacher unten noch gezeigt werden, und wenn eben dieser (a. a. O. S. 200 f.), den zweiten Punkt betreffend, die Möglichkeit offen lassen will, dass Anaximander eine Vielheit coëxistirender Welten angenommen habe, um Werden und Vergehen

den und allwaltenden Substanz in einer Weise hervorhebt, die ihn eher als Vorläufer Heraklits erscheinen lässt. In keinem Fall könnte uns dieser Zug schon berechtigen, dem Anaximander eine mechanische Naturanschauung beizulegen, denn das Eigenthümliche der letztern besteht nicht darin, dass der Grund der Bewegung vom Ganzen in die Einzeldinge verlegt wird (da wäre die Leibnitzische Monadologie mechanisch, die Anaxagorische Lehre dynamisch), sondern darin, dass die bewegende Kraft von der Materie abgesondert gedacht ist. Eben dieses behauptet nun freilich Ritter [1]) von Anaximander: dieser Philosoph, glaubt er, habe ebenso, wie später Anaxagoras, unter dem Urstoff eine Mischung verschiedenartiger Bestandtheile verstanden, aus welcher die einzelnen Dinge sich ausscheiden sollten, und auch sein früheres Zugeständniss [2]), dass Anaximander die Dinge nur dem Keime und Vermögen nach, nur als nicht verschieden von einander in dem Unendlichen enthalten sein lasse, hat er später [3]) wieder zurückgenommen. Von hier aus hätte dann natürlich Anaximander die Entstehung und das Werden nicht aus lebendiger Entwicklung, sondern nur aus einer Absonderung und Zusammensetzung der einzelnen, in dieser ihrer bestimmten Beschaffenheit bereits vorhandenen Stoffe, nicht aus qualitativer Veränderung, sondern nur aus räumlicher Bewegung erklären können, was eben nach Ritter's richtiger Bestimmung [4]) das unterscheidende Merkmal der mechanischen Physik ausmacht. Dass er nun auch wirklich so verfahren sei, soll aus den

in beständigem Gleichgewicht zu halten, so traut er ihm eine viel zu künstliche Reflexion zu, und verkennt die antike Anschauungsweise, die, mit Ausnahme der Atomisten, durchweg nur von Einem Weltsystem weiss.

1) An den oben angeführten Orten.

2) Gesch. d. jonischen Phil. S. 171—183.

3) Gesch. d. Phil. I, 283—287.

4) A. a. O. S. 201.

Zeugnissen des ARISTOTELES und THEOPHRAST erhellen. Der Erstere von diesen stellt nicht nur im Allgemeinen den Anaximander mit Anaxagoras und Empedokles zusammen durch die Bemerkung [1]: alle Entstehung sei ein Werden des Wirklichen aus dem Möglichen, *καὶ τοῦτ᾽ ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἓν καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου* — sondern er sagt auch noch bestimmter [2]: die Einen der Physiker (diejenigen, welche Einen qualitativ bestimmten Urstoff annehmen) lassen aus diesem das Viele durch Verdünnung und Verdichtung entstehen; die Andern dagegen nehmen an, *ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ᾽ ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα.* Ganz entschieden endlich erklärt sich SIMPLICIUS [3], mit Berufung auf THEOPHRAST: *καὶ ταῦτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Ἀναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν. ἐκεῖνος γάρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα, καὶ ὅ τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν, γίνεσθαι χρυσὸν, ὅ τι δὲ γῆ, γῆν. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὡς οὐ γινομένων ἀλλ᾽ ὑπαρχόντων πρότερον.* Die erste von diesen Stellen jedoch würde nur beweisen was wir auch sonst wissen, dass Anaximander, wie Empedokles, nicht eine bestimmte Materie zum Princip machte, sondern einen solchen Urstoff, aus dem sich die besonderen Stoffe erst in der Folge entwickelten; ob diese aber in dem Urstoffe selbst schon qualitativ unterschieden und nur räumlich vermengt waren, oder ob sich ihre qualitativen Unterschiede erst gleichzeitig mit ihrer räumlichen Scheidung bildeten, ob mithin der Urstoff die Vielheit aktuell oder nur potentiell in sich enthielt, lässt der Ausdruck

1) Metaph. XII, 2. 1069, b, 20.
2) Phys. I, 4, Anf.
3) In phys. f. 6, b.

μῖγμα unentschieden. Ebenso verhält es sich aber auch mit der zweiten Aristotelischen Stelle: die Gegensätze können in dem Eins nicht blos aktuell, sondern auch potentiell enthalten sein, und Anaximander kann mit Anaxagoras und Empedokles nicht blos wegen einer nähern, sondern auch wegen einer entferntern Verwandtschaft zusammengestellt werden; ja in den Worten καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι könnte man [1]) eben diess finden, dass Anaximander nicht ebenso, wie die beiden Andern, den Einen Urstoff zugleich zu einer Vielheit besonderer, qualitativ bestimmter Stoffe gemacht habe [2]). Bestimmter lautet allerdings die Angabe des Simplicius; aber worauf gründet sich diese? Auf Theophrast, nehmen selbst solche an, die im Uebrigen die Ritter'sche Ansicht nicht theilen [3]). In den Worten selbst liegt jedoch hiezu keinerlei Nöthigung: was Simplicius als Theophrast's Behauptung anführt, ist nur, dass die Lehre des Anaxagoras von der ursprünglichen Mischung mit der des Anaximander Aehnlichkeit habe; die weitere Erläuterung (ἐκεῖνος γὰρ u. s. f.) trägt er in eigenem Namen, daher auch ohne Citationsformel in der direkten Rede vor, ohne etwas über die Quelle zu sagen, auf die er sich hiebei stützt. Dass aber Theophrast diese Quelle nicht

1) Mit Brandis Rhein. Museum v. Niebuhr und Brandis III, 118.

2) Die Worte ὅσοι δὲ erlauben hier eine doppelte Erklärung: »Wie Anaximander sagt, und ebenso die, welche« u. s. w., oder: »und überhaupt die, welche« u. s. w. Dass nun die erstere Uebersetzung richtig ist, zeigt der Zusammenhang, da in dem Beisatz: ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι u. s. w. die ὅσοι offenbar von Anaxim. unterschieden werden. Dagegen scheint aber eben dieser Zusammenhang auch zu zeigen, dass die Worte ἓν καὶ πολλὰ ποιοῦσι nicht erklärt werden dürfen, wie Brandis a. a. O. anzudeuten scheint, »welche das Eins zugleich zu einer Vielheit machen«, sondern: »welche sowohl einen Zustand der Einheit, als auch einen Zustand der Vielheit annehmen«, womit dann freilich die obige Benützung dieser Stelle wegfällt.

3) Brandis Gesch. d. griech.-röm. Phil. I, 131.

gewesen sein kann, wird sogleich aus einer Stelle erhellen, worin dieser das Gegentheil bestimmt versichert, und dass der ganzen Angabe eine Verwechslung zu Grunde liege, dürfte auch aus ihr selbst hervorgehen. Anaximander soll gelehrt haben, was in der ursprünglichen Mischung Gold war, werde auch in der Folge Gold. Er müsste also die besonderen, organisirten Stoffe für das Ursprüngliche, die elementarischen mithin erst für abgeleitet gehalten haben. Nun wird aber eben dieses als eigenthümliche Lehre des Anaxagoras angeführt, und gerade das Gold unter den Stoffen genannt, die schon in der ersten Mischung enthalten gewesen seien [1]. Auch ist diese Ansicht offenbar dem Anaxagoras eigenthümlich, denn sie hängt mit seinen Grundanschauungen von der Unmöglichkeit des Werdens und vom νοῦς als Princip der Scheidung zusammen, wogegen sich ein ähnlicher Zusammenhang bei Anaximander nicht aufzeigen lässt. Wenn daher Simplicius in der obigen Stelle diese Behauptung dem Letztern zuschreibt, so ist an und für sich schon wahrscheinlich, dass er hier den Anaximander mit Anaxagoras verwechselt. Und zur Gewissheit wird diess, wenn wir einige andere Data hinzunehmen, auf die auch schon Schleiermacher [2] und Brandis [3] aufmerksam gemacht haben. Anaxagoras, sagt Theophrast an der Stelle, durch deren wörtliche Anführung Simplicius [4] sein obiges in der indirekten Rede gehaltenes Citat beglaubigen will, scheint einerseits zwar unendlich viele materielle Ursachen

---

1) Die Belege bei Ritter Gesch. d. Phil. I, 324 ff., wozu auch Aristoteles Phys. III, 4. 203, a, 24 hinzugefügt werden kann.

2) Anaximandros (WW. III, 2) S. 190.

3) Rhein. Museum a. a. O. und vollständiger Gesch. d. griech.-röm. Phil. I, 132 f.

4) A. a. O. Dass der Zusammenhang dieser Stelle der oben angegebene ist, und erst mit den Worten: καὶ οὕτω μέν [φησι] λαμβανόντων das Bruchstück aus Theophrast beginnt, zeigt ein Blick auf den Context.

anzunehmen, dagegen nur Eine bewegende Ursache, den νοῦς. „Εἰ δέ τις τὴν μίξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτὸν λέγειν, τὴν τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν. ὥστε φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιεῖν Ἀναξιμάνδρῳ." Dieselbe Aeusserung führt dann SIMPLICIUS später [1]) noch einmal an, mit der ganz richtigen Bemerkung: καὶ Θεόφραστος δὲ τὸν Ἀναξαγόραν εἰς τὸν Ἀναξίμανδρον συνωθῶν u. s. w. Hieraus erhellt unwidersprechlich, dass THEOPHRAST in dem Urstoff Anaximanders eine einzige, qualitativ unbestimmte Substanz gesehen hat, und dass er ihn eben hiedurch von Anaxagoras unterscheidet; denn nur dann, wenn bei diesem von der Vielheit bestimmter Stoffe in der Urmischung abstrahirt würde, sagt er, würde er in der Beschreibung des Urstoffs mit Anaximander zusammentreffen. — Wollen wir endlich auch noch allgemeinere Momente in's Auge fassen, so werden wir es an sich schon unwahrscheinlich finden müssen, dass die atomistische Physik, welche RITTER dem Anaximander zuschreibt, schon einer so frühen Periode angehören könne. Denn die Annahme eines ewigen Daseins der einzelnen Stoffe, als dieser diskreten und bestimmten Substanzen, die Homöomerieenlehre, setzt als ihre allgemeine Grundlage die Reflexion voraus, dass die Bestimmtheit der Materie so wenig, als die Materie überhaupt, habe entstehen können; diese Reflexion hat sich aber bei den Griechen, wie wir auch unten noch sehen werden, erst in Folge der eleatischen Philosophie entwickelt; denn diese war es, welche zuerst den Grundsatz ausgesprochen hat, dass kein Werden im strengen Sinn möglich sei. Eben dieses Ergebniss empfiehlt sich aber auch durch das äussere Verhältniss des Anaximander zu den gleichzeitigen Systemen. Hätte

1) A. a. O. f. 33.

dieser Philosoph Homöomerieen gelehrt, wie Anaxagoras, so müsste er damit in seiner Zeit ganz allein gestanden sein. Nirgends bis auf Anaxagoras und Leucipp herab, in einem Zeitraum von hundert Jahren, begegnet uns eine Spur von dieser Lehre, und dass daran nur die Unvollständigkeit unserer Geschichtsquellen schuld sei [1]), ist bei der Sorgfalt, mit der Aristoteles die Ansichten der Früheren gesammelt hat, unwahrscheinlich. Nun steht Anaximander, den bestbeglaubigten Annahmen zufolge, der Zeit nach zwischen Thales und Anaximenes gerade in der Mitte, und dass seine Spekulation ausser allem Zusammenhang mit der des Thales entstanden sei [2]), ist nicht glaublich, da sich beide als Milesier äusserlich nahe standen, und die Aussprüche des hochgefeierten Thales in seiner Vaterstadt nicht unbekannt bleiben konnten; ebenso ist aber auch bei Anaximenes in seiner Beschreibung des Urstoffs der Einfluss Anaximanders unverkennbar (s. u.); wie unwahrscheinlich nun, dass dieser durch eine Homöomerieenlehre nicht allein aus der sonstigen Anschauungsweise seiner Zeit gänzlich herausgetreten sein sollte, sondern dass auch diese Eigenthümlichkeit ohne allen Einfluss auf seine nächsten Nachfolger geblieben wäre!

Ist es der vorstehenden Darstellung gelungen, die von Schleiermacher und Ritter aufgebrachte, aber auch von Andern [3]) adoptirte Lostrennung des Anaximander von den übrigen ältern Joniern zu beseitigen, so wird es nun erst möglich sein, den Verlauf der ältesten Physik bis auf Anaxime-

1) Wie Ritter will, Gesch. d. Phil. I, 297.

2) Ritter a. a. O. S. 280 f.

3) Hermann Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 142. u. in Zimmermanns Zeitschrift f. Alterthums-Wissensch. 1834, S. 292. Fischer De Hellenicae philosophiae principiis (Tüb. 1836) S. 5. Auch Brandis (Griech.-röm. Phil. I, 107) will die Unterscheidung dynamischer und mechanischer Physik im Allgemeinen zugeben, ohne doch beide in der Darstellung zu trennen.

nes herab als innerlich zusammenhängende Entwicklung zu begreifen. Der erste Urheber dieser Physik und der griechischen Philosophie überhaupt ist Thales, wie allgemein anerkannt wird. Ebenso sind bei der Frage über die Bedeutung dieses Mannes für die Entwicklung des Denkens so ziemlich Alle darüber einig, dass sein ganzes Verdienst darin besteht, zuerst ein allgemeines Princip aufgestellt zu haben, wofür ihm das Wasser galt; dass er dagegen entweder gar keine, oder doch nur eine ganz schwache Begründung dieses Satzes versucht, und ebensowenig über die Entstehung der Dinge aus dem Wasser etwas Genaueres bestimmt hat; eine Differenz der Ansichten findet sich nur darin, dass Einige [1]) den Angaben der Alten über die Gründe, mit denen Thales seine Lehre bewiesen haben soll, mehr Glauben schenken, als Andere [2]), wie auch darin, dass die Meisten annehmen, schon Thales lasse die Dinge aus dem Urstoff durch Verdünnung und Verdichtung entstehen, und er habe sich den Urstoff ausdrücklich als belebt gedacht, wogegen Hegel [3]) für Beides die zureichende Beglaubigung vermisst. Er hat auch ohne Zweifel bei allen drei Fragen Recht. Die Gründe, auf welche Thales seine Anschauung stützte, waren schon dem Aristoteles [4]) unbekannt, und dass Simplicius in seiner Angabe derselben dem Theophrast folge, vermuthet Brandis ohne Grund. Dass Thales die Dinge durch Verdünnung und Verdichtung entstehen lasse, sagt der einzige zuverlässige Gewährsmann, Aristoteles, nirgends; solche Aeusserungen aber, in denen er nur im Allgemeinen von denen redet, welche eines der Elemente als Urstoff setzen, auch ausdrücklich

1) So namentlich Brandis Griech.-röm. Phil. I, 114 f.

2) Ritter a. a. O. S. 210. Marbach Gesch. d. Phil. I, 54, besonders aber Schleiermacher, Gesch. d. Phil. S. 27. Hegel, Gesch. d. Phil. I, 193 f.

3) A. a. O. S. 198—203.

4) Vgl. Metaph. I, 3. 983, b, 20 ff.

auf Thales zu beziehen, liegt kein Recht vor. Die Beseeltheit des Urstoffs endlich kann aus den vereinzelten Aeusserungen des Milesiers über die Seele des Magnets und die allerfüllenden Götter [1]) nicht erschlossen werden, und was Spätere darüber berichten, hat keine Auktorität; mag es daher auch noch so wahrscheinlich sein, dass ihm beim Wasser die Vorstellung eines belebten Stoffs vorschwebte, so fehlt doch jede sichere Spur davon, dass er diese Bestimmung dem Urwesen ausdrücklich beigelegt hätte. Die ganze Philosophie des Thales reducirt sich daher, nach HEGEL's richtiger Fassung [2]) auf die zwei Bestimmungen, dass 1) überhaupt das allgemeine Wesen des Seienden gesucht, und dass dieses 2) im Wasser gefunden wird. — Was nun Anaximander zu diesen Gedanken seines Vorgängers hinzugethan hat, ist dreierlei. 1) An die Stelle des bestimmten Stoffs, den Thales zum Grund alles Seins gemacht hatte, tritt bei Anaximander die abstrakte Vorstellung des Stoffs überhaupt, denn diess ist sein *ἄπειρον*: die räumlich unbegrenzte Materie [3]). 2) Während Thales bei der Anschauung des materiellen Substrats stehen geblieben zu sein scheint, ohne über das bewegende Princip etwas zu bestimmen, so beschreibt sein Nachfolger den Urstoff ausdrücklich als belebt und bewegt [4]), so jedoch, dass die bewegende Kraft dem Stoffe selbst immanent, nicht als ein zweites Princip von ihm gesondert ist [5]). 3) Ueber die Entstehung der Dinge

---

1) Bei ARISTOTELES De an. I, 2. 5. 405, a, 19. 411, a, 6.

2) A. a. O. S. 203.

3) Vgl. SCHLEIERMACHER WW. III, 2, 176, der sich hiefür mit Recht auf ARISTOTELES Phys. I, 4. III, 4. 5. 8 (187, a, 12 ff. 203, b. 204, a, 29. b, 22 ff. 208, a, 8) beruft. Auch Metaph. I, 3. 5. (983, b, 6 ff. 986, a, 9 ff.) gehört hieher.

4) *Περιέχειν ἅπαντα καὶ κυβερνᾷν — καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον* ARIST. Phys. III, 4. Vgl. SIMPL. in phys. f. 6. 9, b u. A. zusammengestellt von BRANDIS Griech.-röm. Phil. I, 131, b.

5) Das Letztere bezeugt ARISTOTELES, wenn er Metaph. I, 3 983, b,

aus dem Urstoff hat erst Anaximander Untersuchungen angestellt (deren weiteres Detail übrigens nicht hieher gehört); Thales, wie wir gesehen haben, hatte hierüber entweder nichts, oder nur das Dürftigste und Allgemeinste bestimmt. Der Fortschritt, den die Philosophie durch Anaximander gemacht hat, besteht also mit Einem Worte darin, dass der Urgrund, von Thales erst ganz unbestimmt gedacht, und ebendesswegen unmittelbar im sinnlichen Stoffe angeschaut, nun näher als das allgemeine Wesen und die lebendige Ursache der Erscheinung bestimmt ist [1]). In derselben Bestimmung liegt aber auch der Mangel dieses Standpunkts. Das Princip soll das Allgemeine, die unendliche Materie sein. Zugleich soll aber dieses Allgemeine das Besondere hervorbringen. Aus der unbestimmten Allgemeinheit kann aber kein konkretes Dasein hervorgehen. Diess erkennt auch Anaximander, wenn er als Anfang der Weltbildung die Gegensätze des Warmen und Kalten, des Trockenen und Feuchten sich aus dem Unendlichen ausscheiden lässt. Wie lässt sich aber diess denken, da im Unendlichen selbst (s. o.) kein Gegensatz, dieses ohne qualitativen Unterschied sein soll? Hier hat das System Anaximanders eine Lücke, die ausgefüllt werden musste. Dieser Punkt ist es daher zunächst, an den die geschichtliche Fortbildung der jonischen Philosophie durch A n a x i m e n e s anknüpft. Hatte Anaximander das Abstraktum der Materie zum Princip gemacht, so empfindet Anaximenes die Nothwendigkeit, aus einem b e s t i m m t e n Stoff die Erscheinungen abzuleiten, und er kehrt insoferne

---

6 ff. vgl. c. 4, 985, a, 29. c. 7. 988, a, 32 läugnet, dass die ältern Physiologen, vor Anaxagoras und Empedokles, eine besondere bewegende Ursache gehabt haben, und noch bestimmter, wenn er Phys. III, 4. 203, b, 12 ff. den Anaximander ausdrücklich zu denen rechnet, die ausser dem Unendlichen kein anderes Princip kennen.

1) Auch den Ausdruck ἀρχὴ soll ja Anaximander zuerst gebraucht haben. Simpl. in phys. f. 6. 32, b.

zu Thales zurück; dabei hält er aber doch mit jenem fest, dass der Urstoff allgemeines Princip, und dass er Grund des Lebens und der Bewegung sein müsse; er sieht sich daher unter den bestimmten Stoffen nach einem um, dem eben diese Eigenschaften zukommen. Anaximenes verbindet so die Principien seiner beiden Vorgänger, und wiewohl er diesen beiden an Produktivität nachsteht, giebt er doch die vollendetste Darstellung der jonischen Physik. Diese vermittelnde Stellung des Anaximenes zeigt sich zunächst schon in seiner allgemeinen Bestimmung über die *ἀρχή*. Der Urstoff ist ihm eine bestimmte Materie, wie dem Thales; zugleich aber auch das Unendliche und Göttliche, wie dem Anaximander [1]; beide Bestimmungen vereinigt glaubt er in der Luft zu entdecken, da diese (s. u. Anm. 1.) das Allumfassende sei [2]. Eben dieses Element besitzt aber auch noch eine zweite Eigenschaft, die Anaximander vom Princip verlangt hatte, die bewegende

---

1) Diese Bestimmung enthalten zwar nur spätere Nachrichten ausdrücklich (die Stellen bei Brandis a. a. O. S. 143, h); diese beglaubigen sich jedoch schon durch ihre grosse Uebereinstimmung. Dieselbe Voraussetzung liegt aber auch in den eigenen Worten des Anaximenes (bei Stobäus Ekl. II, 296): *ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει*, besonders wenn wir damit die ganz verwandten Ausdrücke Anaximanders (bei Arist. Phys. III, 4), die *ἀρχὴ* müsse *περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾷν*, vergleichen. Auf die Worte des Anaximenes bezieht sich wohl auch Aristoteles de coel. III, 5. Anf. *ἔνιοι γὰρ ἓν μόνον ὑποτίθενται, καὶ τοῦτο οἱ μὲν ὕδωρ, οἱ δ' ἀέρα* u. s. w. — *ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν.* Dass wir hier ein Citat haben, zeigt schon das *φασὶ*, und wenn nun doch die Worte dieses Citats unter allen Stellen, die man herziehen könnte, nur auf die vorliegende passen, ist unsere Vermuthung wohl gerechtfertigt; wir erhalten mithin auch ein Aristotelisches Zeugniss für das Unendliche des Anaximenes.

2) Dass er dabei zwischen der Luft als allgemeinem Princip und der atmosphärischen Luft unterschieden habe (Brandis a. a. O. S. 144. Ritter I, 217), folgt nicht aus den Stellen, die man dafür anführt; was hier von der unendlichen Luft gesagt ist, passt auch auf die atmosphärische.

und belebende Kraft, sie ist das allgemeine Lebensprincip der Natur, und dass eben dieser Grund ihn zu seiner Annahme bestimme, sagt Anaximenes [1]), wenn er das Verhältniss der Luft zum Weltganzen mit dem der Seele zum Individuum vergleicht. In demselben Verhältniss zu den beiden älteren Philosophen erscheint aber Anaximenes auch durch seine Lehre von der Weltbildung; denn wenn er hier allerdings den Hervorgang der Gegensätze aus dem Princip, den Anaximander nur unbestimmt als Ausscheidung beschrieben hatte, von ihm abweichend und der Annahme eines bestimmten Urstoffs gemäss durch Verdünnung und Verdichtung vor sich gehen lässt, so trifft er dagegen in der Bestimmung der ursprünglichen Gegensätze (Wärme und Kälte), in seiner Vorstellung über die Entstehung der Erde und der Gestirne, und über die Natur der letztern, in der Lehre von einer dereinstigen Weltverbrennung, in der Unterscheidung des Einen Göttlichen von den gewordenen Göttern mit Anaximander zusammen [2]). Wenn daher Ritter [3]) behauptet: „Was Anaximenes vom Anaximandros für seine Forschung gewonnen haben sollte, ausser etwa in Nebendingen, lasse sich nicht absehen", so hat er dabei entscheidende Berührungspunkte zwischen beiden übersehen; das Richtige ist, dass Anaximenes in allen Beziehungen die Anschauungsweise seiner Vorgänger zu gleichen Theilen in sich vereinigt [4]).

1) In dem ebenangeführten Fragment bei Stobäus: οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.

2) S. Brandis a. a. O. S. 145 – 148. Dass auch die Lehre von einer Weltverbrennung dem Anaximenes wirklich angehört, wird neben dem Zeugniss des Stobäus (Ecl. phys. I, 416) auch durch die gleichlautende Lehre seines Nachfolgers Diogenes wahrscheinlich.

3) A. a. O. I, 214.

4) Nur beiläufig mag hier auch der Frage über die Zeit des Anaximenes gedacht werden. Nach Apollodor (bei Diogenes L. II, 3) wäre er in der 63. Olympiade (529 — 525 v. Chr.) geboren und um die Zeit der Eroberung von Sardes gestorben. Unter der

Wie verhält sich nun aber zu diesen der Mann, welcher ausser den oben von uns Ausgeschiedenen noch unter den Joniern aufgeführt zu werden pflegt, Diogenes von Apollonia? Schon SIMPLICIUS [1]) nennt ihn fast den jüngsten unter den Physikern, der das Meiste aus Andern zusammengetragen (συμπεφορημένως γέγραφε), und auch den Anaxagoras und Leucipp benützt habe. Auf diese Auktorität hin, verbunden mit andern Anzeigen, war es früher gewöhnlich, von Diogenes erst nach Anaxagoras zu reden; Einzelne [2]) wollten ihn sogar zum Schüler des Letzteren machen, wofür aber in den Angaben der Alten jeder Grund fehlt. Neuerdings hat jedoch SCHLEIERMACHER [3]) zu beweisen versucht, dass Diogenes nicht nach, sondern vor Anaxagoras geschrieben haben müsse, und dass er gerade als das Bindeglied zwischen Anaxagoras und Anaximenes zu betrachten sei, indem er in das materielle Princip des Letzteren das Moment der Geistigkeit aufgenommen habe, das dann Anaxagoras im Gegensatz gegen die Materie ausbilde. An diese Ansicht schliesst sich auch PANZERBIETER [4]) theilweise an, wenn er den Diogenes zum ältern Zeitgenossen

---

letztern kann nun, was auch SUIDAS sagen mag (dem BRANDIS a. a. O. S. 142 nicht glauben sollte), nur die Eroberung unter Darius (500 v. Chr.) verstanden werden, denn die unter Cyrus (an die auch HEGEL und MARBACH allein denken) fällt Ol. 58. Auch so jedoch ist die Angabe nicht glaublich, da wir durch dieselbe eine viel zu kurze Lebensdauer für Anaximenes erhalten — denn damals war die Beschäftigung mit der Philosophie und die Erfindung von Systemen noch nicht Sache der Jugend. Es steckt hier also jedenfalls ein Fehler; nur sind wir nicht berechtigt, diesen mit RITTER (Gesch. d. Phil. I, 215) nur in der zweiten Hälfte der Notiz zu suchen.

1) Phys. f. 6.

2) MEINERS Gesch. d. Urspr. d. Wissensch. I, 740. 747. vgl. WENDT zu TENNEMANN's Gesch. d. Phil. I, 427.

3) Ueber Diogenes von Apollonia. WW. III, 2, 156 f. 166 ff.

4) De Diogene Apolloniate S. 5—20. Ebenso SCHAUBACH Anaxagorae fragmenta S. 32.

des Anaxagoras macht, ohne jedoch eine Bekanntschaft des Einen mit der Lehre des Andern anzunehmen; und bestimmter Braniss [1]), welcher in der Philosophie des Diogenes das Resultat der gesammten jonischen Spekulation sieht, an das sofort, unter gleichmässiger Berücksichtigung der dorischen Entwicklungsreihe, die zweite Periode in ihrem Anfangspunkt Anaxagoras anknüpfen soll. Aehnlich hatte schon früher Ritter [2]) das System des Apolloniaten als die Vollendung und Auflösung der dynamischen Physik bezeichnet, und ihn desshalb zwischen Anaximenes und Heraklit gestellt (nicht hinter Heraklit, weil sich dieser von den übrigen Dynamikern zu sehr unterscheide), im Uebrigen seine Gleichzeitigkeit mit Anaxagoras zugegeben, ohne aber über sein Verhältniss zu diesem etwas zu bestimmen. Andere jedoch sind dabei geblieben, in ihm nur einen Nachzügler, oder höchstens eine formelle Fortbildung der Lehren des Anaximenes mit eklektischer Benützung späterer Ideen und Denkformen zu erkennen [3]), und höchstens diess hat man zugegeben [4]), dass das Zurückgehen des Diogenes zu einem stofflichen Urwesen durch das Bedürfniss veranlasst gewesen sei, den Widersprüchen des Anaxagorischen Dualismus auszuweichen. Ja auch Schleiermacher selbst ist seiner frühern Ansicht nicht getreu geblieben, wenn er in einer späteren Darstellung [5]) den Diogenes als „ersten Ek-

1) Gesch. d. Phil. s. Kant, I, 128 ff.

2) Jonische Philosophie S. 40 ff. Gesch. d. Phil. I, 221 ff. Ebenso Fischer De Hellen. philos. princ. S. 7.

3) So Reinhold Handbuch d. Gesch. d. Phil. I, 93. Fries, Gesch. d. Phil. I, 236 f. Wendt zu Tennemann I, 427 ff. Hegel, Gesch. d. Phil. I, 209, wo aber wenigstens Diogenes ganz unrichtig zu denen gezählt wird, von denen wir »nichts wissen, als ihre Namen, und dass sie dem einen oder dem andern Princip anhängen.« Marbach Gesch. d. Phil. I, 63.

4) Brandis Griech.-röm. Phil. I, 272.

5) Gesch. d. Phil. S. 77.

lektiker", als „ganz principienlos", als „wahres Urbild aller empirischen Eklektiker" mit den Sophisten und Atomisten zusammen der dritten Periode der vorsokratischen Philosophie, der Zeit des Verfalls, zuweist.

Bei diesem Streite der Ansichten scheint es nöthig, die Hauptmomente für seine Entscheidung kurz in's Auge zu fassen. Aus den direkten Zeugnissen des Alterthums lässt sich indessen hier nichts Genügendes ausmachen. Die Nachricht, dass Diogenes ein persönlicher Schüler des Anaximenes gewesen sei [1]), ist bei der bekannten Willkühr, mit der die Historiker der alexandrinischen Zeit ihre Diadochenlisten verfertigten, und bei der Leichtigkeit einer solchen Combination ohne alles Gewicht, wollten wir auch eine entfernte chronologische Möglichkeit derselben Panzerbieter [2]) zugeben. Ob nun freilich die Angabe des Simplicius mehr Glauben verdiene, und nicht gleichfalls auf unhistorischer Vermuthung beruhe, kann man fragen [3]). Doch ist das Letztere bei der Bestimmtheit, mit der sich Simplicius ausdrückt, und der Uebereinstimmung mehrerer andern Zeugen [4]), nicht wahrscheinlich, mag er nun seine Angabe aus Theophrast [5]) oder sonst einem Aelteren geschöpft, oder in der Schrift des Diogenes bestimmte Gründe dafür gefunden haben. Möglich bliebe indessen jener Fall immer, eine sichere Entscheidung wird sich daher nur dadurch erreichen lassen, dass den äusseren Zeugnissen die Untersuchung über das innere Verhältniss des Diogenes zu Anaxagoras zu Hülfe kommt. Hier findet nun Schleiermacher

---

1) Diogenes L. IX, 57. Augustin De Civ. Dei VIII, 2.
2) A. a. O. S. 12 f.
3) Mit Schleiermacher WW. III, 2, 167. Panzerbieter S. 7 f.
4) S. Panzerbieter a. a. O. S. 6.
5) Wie Brandis vermuthet, a. a. O. S. 275. Die Sache ist jedoch sehr unsicher; die Berufung des Simpl. auf Theophrast a. a. O. kann sich auch nur auf die Stelle beziehen, der sie zunächst beigegeben ist, die Angabe über Diogenes' Lehre.

zunächst schon das auffallend, dass Diogenes, wenn er wirklich die Schrift des Anaxagoras vor Augen hatte, nicht vor Allem dessen Ansicht, dass die Luft ein Zusammengesetztes sei, widerlegt haben sollte [1]. Aber wir dürfen das Verfahren der ältern Philosophen wohl überhaupt nicht so mit der Elle der späteren messen, dass wir bei jenen schon das umfassende Eingehen auf abweichende Ansichten voraussetzen könnten, das sich selbst Plato noch gar nicht immer zur Pflicht macht. Eine indirekte Polemik gegen Anaxagoras dagegen werden wir sogleich finden. Wie aber, fragt Schleiermacher [2], „spricht sich nicht in dem ganzen Ton der ersten Sätze des Diogenes aus, er bringe dieses als etwas ganz Neues auf, dass man bei Bestimmung der ἀρχὴ auch die Erklärung der νόησις sich zur Aufgabe machen müsse, und dass er eben hierdurch über seinen Vorgänger Anaximenes hinausgehe? nicht aber, als ob er zum Anaxagoras sagen wollte, ich brauche deinen besondern νοῦς nicht, ich habe ihn schon in meiner ἀρχὴ drin?" Mir geht es hier, wie Wendt [3], ich glaube eben diese Opposition gegen den Klazomenier in den von Simplicius erhaltenen Worten des Diogenes zu entdecken; die Sorgfalt namentlich, mit der er zeigt, dass nur Ein Princip angenommen werden könne [4], sieht ganz so aus, als ob sie durch ein polemisches Interesse veranlasst wäre, und wenn er dann weiter besonders das hervorhebt, dass auch die νόησις in der Luft enthalten sei (Fr. 4—6), so ist das Natürlichste die Annahme, dass er hiebei den Anaxagoras im Auge gehabt habe; ohne einen solchen Gegensatz konnte er sich wohl kaum veranlasst finden, ausdrücklich zu beweisen, was Niemand bestritt. Doch auch der allgemeine Charakter seiner Lehre

1) WW. III, 2, 156 f.
2) A. a. O. S. 167.
3) A. a. O. S. 429.
4) Fr. 2 vgl. Arist. de gen. et corr. I, 6. 322, b, 12.

soll den Diogenes früher setzen, als den Anaxagoras. „Was ist wahrscheinlicher, wird bemerkt [1]), dass der Geist sich zuerst fand in der strengen Form des Gegensatzes, den Anaxagoras aufstellt, oder in jener untergeordneten der erscheinenden Einheit mit der Materie, wie wir bei Diogenes finden?“ Das Letztere ohne Zweifel, wenn der Geist bei Diogenes wirklich noch in der Einheit mit der Materie wäre, wie er es in der ältern Physik ist. Diess ist er aber nicht, Diogenes hat ja bereits den Begriff der *νόησις* in ihrem Unterschiede von der Materie, wenn er erst nachträglich, nachdem er ein materielles Princip gefordert hat, für ebendasselbe auch das Denken in Anspruch nimmt, und die Ordnung und Zweckmässigkeit der Natur erst aus diesem ableitet [2]). Ist aber der Begriff und die Bedeutung des Denkens einmal für sich zum Bewusstsein gekommen, dann ist es allerdings wahrscheinlicher, dass sich dieses neue Princip zuerst im Gegensatz gegen jedes materielle ausspreche, als dass es nur so unsicher und schüchtern, wie bei Diogenes, hereinspiele. Und deutlich genug sieht man auch bei dem Letztern, dass er verschiedenartige, und ursprünglich nicht zusammengehörige Elemente in sich aufgenommen hat, vielleicht schon an dem Schwanken der Angaben über die Natur seines Princips selbst, ob es Luft sei, oder ein Mittleres zwischen Luft und Feuer, oder Luft und Wasser [3]), jedenfalls an der Art, wie er die Dinge aus dem Princip ableitet. Diese sollen, nach der übereinstimmenden Angabe aller Alten, aus der Luft durch Verdünnung und Verdichtung entstehen, so dass also die Luft als Urstoff

1) Schleiermacher a. a. O. S. 166 f.

2) Simpl. f. 32, b (Fr. 4): *ἐφεξῆς δὲ δείξας, ὅτι ἐστὶν ἐν τῇ ἀρχῇ ταύτῃ νόησις πολλὴ „οὐ γὰρ ἄν“, φησιν, „οὕτω δεδάσθαι οἷόν τε ἦν ἄνευ νοήσιος“* u. s. w.

3) Vgl. hierüber Schleiermacher a. a. O. S. 151—156. 184 f. Ritter Jon. Phil. S. 56 f. Brandis a. a. O. I, 286.

mittlere Dichtigkeit haben müsste; andererseits wird ihm nicht blos von Aristoteles [1]) die Behauptung zugeschrieben, dass die Luft das Feinste und darum auch die Seele Luft sei, sondern auch er selbst beweist in einem noch erhaltenen Fragmente die intelligente Natur der Luft daraus, dass sie Alles durchdringe [2]); dieses kann sie aber eben nur, wenn sie das Feinste ist. Dieser schon von Bayle [3]) aufgezeigte Widerspruch wird schwerlich durch die Bemerkung gehoben [4]), es sei zwischen der Luft als Princip und der Seele, als der feinsten Form der Luft, zu unterscheiden, denn von der Luft überhaupt redet sowohl Diogenes als Aristoteles, und bei dem Ersteren namentlich steht die Behauptung, dass das Urprincip das Denkende sei (Fr. 3 ff.), in unmittelbarem Zusammenhang mit der, dass es der Stoff sein müsse, aus dem durch Verwandlung Alles werde (Fr. 2) [5]); noch weniger freilich durch die Vermuthung [6]), Diogenes möge sich den Urstoff als entzündete Luft gedacht haben, denn soll diese das Dünnste sein, so kann nicht Anderes durch Verdünnung daraus entstehen. Eher könnte man annehmen [7]), Diogenes unterscheide verschiedene Zustände der Luft, den ursprünglichen und den abgeleiteten, und nur in Beziehung auf den letztern, erst durch vorangehende Verdichtung entstandenen, rede er von einer Verdünnung: wenn nur nicht die Alten die Verdünnung ebenso, wie die Verdichtung auf den Urstoff selbst bezögen [8]), und eben die-

1) De an. I, 2. 405, a, 21.

2) Fr. 6: *καί μοι δοκέει τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλεόμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων — ἀπὸ* [l. *αὐτοῦ*] *γάρ μοι τούτου δοκέει ἔθος εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι, καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι.*

3) Dict. Diogène, Rem. B.

4) Wendt a. a. O. S. 441. Panzerbieter S. 106 f.

5) Vgl. Simpl. f. 32, b. Panzerbieter S. 46.

6) Ritter Jon. Phil. S. 56.

7) Ritter a. a. O. S. 57.

8) Plutarch bei Eusebius praep. ev. I, 8, 13: *κοσμοποιεῖ δὲ οὕτως·*

ses auch durch die Natur der Sache gefordert wäre — denn wie soll sich der Urstoff verdichten, als dadurch, dass gleichzeitig die dünneren Theile sich ausscheiden? Der Widerspruch bleibt also, und nur darnach kann man fragen, wie Diogenes dazu gekommen ist, ihn zu begehen. Hierüber können wir aber kaum im Zweifel sein. Die Bestimmung, dass das Denkende das Alldurchdringende, Feinste und Reinste sein müsse, hat zuerst Anaxagoras aufgestellt [1]), und nur bei ihm hat dieselbe einen Sinn, weil sie hier dazu dient, den specifischen Unterschied des Geistes vom Stoffe auszudrücken. Diese Bestimmung hat nun Diogenes aufgegriffen; indem er sie aber auf einen Urstoff überträgt, der doch der Natur der Sache nach nicht das Feinste, sondern nur ein Mittleres sein kann [2]), so war ein Widerspruch nicht zu vermeiden. Hält uns aber SCHLEIERMACHER entgegen, von Diogenes zu Anaxagoras sei ein Fortschritt, umgekehrt ein Rückschritt, so ist mit WENDT [3]) zu erwiedern: der

---

ὅτι τοῦ παντὸς κινουμένου καὶ ᾗ μὲν ἀραιοῦ ᾗ δὲ πυκνοῦ γινομένου, ὅπου συνεκύρησε τὸ πυκνὸν συστροφὴν ποιῆσαι, καὶ οὕτω τὰ λοιπά· κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον τὰ κουφότατα τὴν ἄνω τάξιν λαβόντα τὸν ἥλιον ἀποτελέσαι. SIMPLICIUS f. 6: τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἀέρα καὶ οὗτός φησιν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀΐδιον, ἐξ οὗ πυκνουμένου καὶ μανουμένου καὶ μεταβάλλοντος τοῖς πάθεσι τὴν τῶν ἄλλων γίνεσθαι μορφήν· καὶ ταῦτα μὲν Θεόφραστος ἱστορεῖ περὶ τοῦ Διογένους. Vgl. DIOG. IX, 57. Sollte hier nur die Verdichtung als die ursprüngliche, die Verdünnung erst als abgeleitete Verwandlungsform bezeichnet werden, so wäre der Ausdruck sehr ungenau. Aber auch ARISTOTELES Phys. I, 4 Anf. nimmt alle Physiker, die eines der Elemente zum Princip machen, hinsichtlich der Art, wie sie die Dinge daraus entstehen lassen, zusammen.

1) „Ἔστι γὰρ [ὁ νοῦς] λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον.“ Anaxagorae fragm. ed. SCHAUBACH fr. 8, wo auch weitere Belege angeführt sind.

2) Heraklits Feuer kann hiegegen nicht angeführt werden; dieses ist kein Urstoff im Sinne der ältern Physik.

3) A. a. O. S. 429.

geschichtliche Fortschritt im Grossen schliesse Rückschritte im Einzelnen nicht aus; und wenn derselbe weiter fragt: „Tritt uns nicht Anaxagoras, wenn wir ihn unmittelbar an Anaximenes knüpfen, ganz unhistorisch, wie ein *Deus ex machina* entgegen?" so folgt daraus nicht, dass gerade Diogenes das Mittelglied zwischen beiden bildet, und nicht vielmehr Heraklit und die Eleaten; denn dass auch der Uebergang von Heraklit zu Anaxagoras sich nur durch Vermittlung des Apolloniaten habe vollziehen können, diess werden wir Braniss [1]) um so weniger glauben, da sich bei dem Letztern auch gar keine bestimmte Beziehung auf Heraklitische Lehren nachweisen lässt. Was Schleiermacher endlich noch geltend macht: die Anaxagorische Lehre von den Homöomerieen sei eine spätere und künstlichere Betrachtungsweise, als wir sie bei Diogenes finden, hat schwerlich vielen Grund; wäre sie es auch, so könnte man ihr mit gleichem Rechte des Diogenes speciellere Kenntniss vom menschlichen Körper entgegenhalten [2]) — und wenigstens in seiner Lehre von den Sinnen hat Diogenes ohne Zweifel den Anaxagoras vor Augen gehabt [3]) — jene Annahme ist aber eine so unmittelbare Folge aus dem Grundsatz des Anaxagoras, dass nichts aus dem Nichtseienden werden könne, und physikalisch angesehen so roh und unbeholfen, dass sie für ein späteres Alter der Anaxagorischen Philosophie gewiss nichts beweisen kann.

Kann nun hiernach Diogenes nur als ein jüngerer Zeitgenosse des Anaxagoras betrachtet werden, der vom Princip des νοῦς zum altjonischen Materialismus zurücklenkte, so müssen wir allerdings denen beistimmen, welche ihm eine selbständige Bedeutung für die Entwicklung des Den-

---

1) A. a. O. S. 128. 155.
2) Wie Wendt thut a. a. O.
3) S. Philippson Ὕλη ἀνθρωπίνη S. 199.

kens absprechen, und ihm höchstens im Felde der empirischen Beobachtung einiges Verdienst zugestehen. Alle Grundzüge seiner Philosophie hat er von Anaximenes entlehnt: die Luft als Princip, die Ableitung der Dinge aus dem Princip durch Verdünnung und Verdichtung und den Grundgegensatz des Warmen und Kalten, die ewige Bewegung der Urmaterie und die daraus folgende Ewigkeit der Weltbildung, die Weltverbrennung, und wohl auch, nach Anaximanders Vorgang, die Unzahl aufeinanderfolgender Welten. Auch in der weiteren Ausführung des Systems hält er sich fast ganz an Anaximenes und Anaximander; wie diese beiden, lässt er die Weltbildung von der Erde ausgehen, wie Anaximander betrachtet er das Meer als Ueberbleibsel der ursprünglichen Feuchtigkeit beim allmähligen Trocknen des Erdkörpers — noch weitere Vergleichungspunkte sind uns wohl nur wegen der Dürftigkeit der Nachrichten unmöglich [1]. Was Diogenes zu dieser Grundlage hinzugefügt hat, ist ausser specielleren physikalischen Bemerkungen, die aber auch theilweise von Anaxagoras, Empedokles und Leucipp entlehnt sind [2], nur das Eine, dass er den Urstoff, durch Anaxagoras veranlasst, zugleich als denkendes Wesen bestimmt, und dass er theils die Nothwendigkeit, nur Ein Princip anzunehmen, theils die intelligente Natur der Luft gegen Anaxagoras vertheidigt hat — auch schon hierin hatte ihm aber Anaximenes durch seine Vergleichung der Luft mit der Seele (s. o.) vorgearbeitet.

---

1) Vgl. hiezu Simplicius Phys. f. 6: τὰ μὲν πλεῖστα συμπεφορημένως γέγραφε — was aber freilich hinzugesetzt wird: τὰ μὲν κατὰ Ἀναξαγόραν τὰ δὲ κατὰ Λεύκιππον λέγων kann sich nur auf physikalische Einzelnheiten beziehen.

2) S. Simplicius a. a. O. Brandis Griech.-röm. Phil. S. 288 f. Bei demselben und bei Ritter finden sich die sonstigen Belege zu der obigen Darstellung.

Für geschichtlich bedeutende Vertreter der altjonischen Physik können mithin nur die drei Männer gelten, welche oben als solche genannt worden sind; in Anaximenes hatte diese Philosophie des Anfangs ihre Vollendung erreicht, später mochte sie noch Nachzügler ohne allgemeinere Bedeutung und feste wissenschaftliche Haltung erzeugen, die wirkliche Fortbildung der Philosophie dagegen blieb Anderen überlassen.

§. 6.

Die Pythagoräer.

Die jonische Schule hatte das Bewusstsein ausgesprochen, dass alles individuelle Sein nur eine besondere Bildungsform des allgemeinen Seins, dass Eine gemeinsame Substanz der Grund für das Entstehen und Bestehen aller Dinge sein müsse. Diese Substanz hatte sie aber noch unmittelbar als Stoff gefasst, Thales in der Bestimmtheit des Wassers, Anaximander in dem unbestimmten Begriff der unendlichen Materie, Anaximenes in der Vorstellung von dem bestimmten Stoff, der zugleich die allgemeinen Eigenschaften des sinnlichen Daseins in sich tragen sollte, der unendlichen Luft. Die nächste Aufgabe war nun, dass der Begriff des Urwesens der materiellen Bestimmung entkleidet und für sich gedacht werde. Ehe dieses jedoch in rein logischer Weise geschehen konnte, musste erst der Versuch gemacht werden, den Gedanken noch in der sinnlichen Form selbst zur Anschauung zu bringen, denn diess verlangt das Gesetz der Stetigkeit, welches die geistige so gut wie die physische Bewegung beherrscht, dass das Bewusstsein im Grossen sich aus keiner seiner Formen weiter zurückzieht, als sein unmittelbares Bedürfniss erheischt, dass in jede neue Gestalt des Geistes von der alten noch möglichst viel herübergenommen, und dieses Herübergenommene

erst dann aufgegeben wird, wenn sich die klare Unmöglichkeit herausstellt, es länger festzuhalten. Indem daher dem Stifter der pythagoräischen Philosophie das Bewusstsein aufgieng, dass der Stoff als solcher nicht den letzten Grund des Daseins enthalten könne, dass die Form und Eigenschaft die Wahrheit des sinnlichen Substrats sei, konnte er sich doch noch nicht zum reinen Begriffe des Unsinnlichen und Allgemeinen erheben, sondern er fasste das immaterielle Princip selbst wieder als Form des Körperlichen, d. h. nach antiker Anschauung, als mathematische Form, deren allgemeines Schema die Zahl ist.

Wie sich nun dieses Princip im Allgemeinen zu den übrigen Systemen unserer Periode verhalte, und dass es so gut, wie diese, naturphilosophische, nicht ethische Bedeutung habe, ist schon früher erörtert worden; auch die vielen und verwickelten Untersuchungen über die äussere Geschichte der pythagoräischen Philosophie und des pythagoräischen Bundes, über den Stifter dieser Philosophie, und über manches Detail ihrer Lehre können wir hier nicht weiter berücksichtigen, ohne die Grenzen unserer Aufgabe zu überschreiten. Dagegen müssen hier noch einige Fragen besprochen werden, von deren Beantwortung die richtige Ansicht über das Princip und die geschichtliche Stellung des Pythagoräismus grossentheils abhängt, die Fragen nach der Grundidee, dem ursprünglichen Ausgangspunkt und Zusammenhang und dem Alter dieses Systems.

Die Berichte der Alten über das pythagoräische System und die Ueberbleibsel aus den Schriften des Philolaus bezeugen einstimmig, dass in der Lehre von den Zahlen der Mittelpunkt und das Unterscheidende dieses Systems liege, sollte auch diese selbst wieder auf ein höheres und allgemeineres Princip zurückgeführt werden müssen. Fragen wir jedoch nach den nähern Bestimmungen der pythagoräischen Zahlenlehre, so scheinen uns sogleich Wider-

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

sprüche entgegenzutreten. Denn darin zwar sind alle einig, dass die Pythagoräer die Zahl für das Princip alles Seienden gehalten haben; ob sie diess aber nur mittelbar oder unmittelbar sein sollte, und ob die Zahlen für die Substanz der Dinge selbst galten, oder nur für ihr Urbild (ob für ihr materiales oder formales Princip), fragt sich. Den erstern Punkt betreffend, so berichtet Aristoteles [1], nach der Lehre der Pythagoräer sei die ganze Welt Zahl, die Zahl das Wesen von Allem; und ebenso sagt Philolaus [2]: „Alles, was erkannt wird, hat die Zahl in sich, denn es wäre nicht möglich, irgend etwas zu denken oder zu erkennen ohne diese.“ „Denn gesetzgebend ist die Natur der Zahl und beherrschend und eine Lehrerin alles Unbekannten und für alles nicht Gewusste“ u. s. w. Andererseits nennen dieselben statt der Zahl auch wieder die Elemente der Zahl, Aristoteles in der wiederholten Angabe [3], die Pythagoräer haben die Elemente (*στοιχεῖα*) oder Principien (*ἀρχαὶ*) der Zahlen, das Begrenzte und Unbegrenzte, für die Elemente und Principien der Dinge selbst gehalten, sie gehören desswegen gleichfalls unter die, welche zwei Principien annehmen, noch bestimmter Philolaus, wenn er (Fr. 1) sein Werk gleich mit den Worten anfieng: *Ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα· — ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλόν τ' ἄρα, ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συνηρμόχθη* — ein Satz, auf den er auch im Folgenden öfters zurückkommt [4]. Eine

1) Metaph. I, 5. 986, a, 2. 987, a, 19: *τὸν ὅλον οὐρανὸν εἶναι ἀριθμόν — ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων.* Vgl. XIII, 6. 1080, b, 16. XIV, 3. 1090, a, 20. Probl. XV, 3. 910, b, 31.

2) Böckh's Philolaus S. 58. 140 f. Vgl. Jamblich (bei Böckh S. 137): *Φιλόλαος δέ φησιν ἀριθμὸν εἶναι τῆς τῶν κοσμικῶν αἰωνίας διαμονῆς τὴν κρατιστεύουσαν καὶ αὐτογενῆ συνοχήν.*

3) Metaph. I, 5. 985, b, 23 ff. 986, a, 15 ff. 987, a, 13 ff.

4) Vgl. Böckh S. 58. 62. 141.

dritte Wendung endlich ist es, wenn statt der Zahl oder der Elemente der Zahl die Harmonie, als die Einheit der Elemente in ihrem Unterschied genannt wird, wie diess gleichfalls von Aristoteles [1]) und Philolaus [2]) geschieht. Dass indessen diese Differenzen nur unwesentlich sind, kann schon der unterschiedslose Gebrauch der drei Darstellungen bei Aristoteles zeigen; der ganze Unterschied besteht in der mehr oder weniger entwickelten Form des Ausdrucks, und nur zu der Frage werden wir unten noch Anlass finden, ob die Anschauung der Zahl oder die Begriffe des Begrenzten und Unbegrenzten den ursprünglichen Ausgangspunkt des pythagoräischen Systems gebildet haben. — Mehr Gewicht hat man auf die zweite Differenz gelegt. Während Aristoteles vielfach versichert, die Pythagoräer haben die Zahlen oder die Elemente der Zahl für die Dinge selbst, oder was dasselbe ist, für die Substanz der Dinge, für ihre materiale Ursache gehalten, begrenzt und unbegrenzt seien hier nicht Prädikate einer dritten Substanz, sondern selbst unmittelbar Substanzbegriffe [3]), während auch Philolaus

---

1) Metaph. I, 5. 986, a, 2: *τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν.*

2) Fr. 4 (S. 62): *ἐπεὶ δέ τε ἀρχαὶ ὑπᾶρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ᾽ ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς ἂν καὶ αὐταῖς κοσμηθῆμεν* (zur Welt gebildet zu werden) *εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο* u. s. w.

3) Metaph. I, 5. 986, a, 15: *φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις.* 986, b, 6: *ἐοίκασιν ὡς ἐν ὕλης εἴδει τὰ στοιχεῖα τάττειν· ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν.* 987, a, 15: *τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ᾽ αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται, διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων.* c. 6. 987, b, 28: *ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα.* Phys. III, 4. 203, a, 3: *πάντες ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι τῶν ὄντων [τὸ ἄπειρον], οἱ μὲν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ᾽ αὐτὸ, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ᾽ οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον. πλὴν οἱ μὲν Πυθαγόρειοι ἐν τοῖς αἰσθητοῖς· οὐ γὰρ χω-*

Alles aus Begrenzendem und Unbegrenztem bestehen lässt, und diese Elemente als die Dinge bezeichnet, aus denen die Welt zusammengesetzt sei [1]), so finden sich dagegen bei dem Erstern auch einige andere Stellen, in denen er als pythagoräischen Satz nur diess angiebt, dass die Dinge Abbilder der Zahlen seien [2]), und die Lehre von ihrem substantiellen Bestehen aus Zahlen auf einen Theil der Schule zu beschränken scheint [3]). Von der gleichen Differenz reden auch Spätere, widersprechend freilich, und so dass man wohl sieht, es müsse ihnen an genaueren Nachrichten gefehlt haben: nach Jamblich hätte nur Hippasus, der Stifter des unächten Pythagoräismus, gelehrt, dass die Zahlen blosse Musterbilder, nicht die inhaftende Wesenheit der Dinge selbst seien, wogegen die falsche Theano eben dieses für die ächt Pythagorische Lehre, und die andere Darstellung für ein Missverständniss ausgiebt [4]). Aus diesen verschiedenen Angaben schliesst nun Brandis [5]), und Andere mit ihm [6]), dass die pythagoräische Zahlenlehre meh-

---

ϱιστὸν ποιοῦσι τὸν ἀϱιθμὸν u. s. w. Vgl. Metaph. III, 1. 996, a, 5. III, 5. 1002, a, 8. XIII, 6. 1080, b, 16 ff. c. 8. 1083, b, 8 ff. XIV, 3. 1090, a, 20 ff.

1) Fr. 1. s. o. Fr. 4. S. 62: ἐντὸς τῶν πϱαγμάτων ἐξ ὧν ξυνέστα ὁ κόσμος, τῶν τε πεϱαινόντων καὶ τῶν ἀπείϱων.

2) Metaph. I, 6. 987, b, 10 (aus Anlass der Platonischen Lehre vom Theilhaben der Dinge an den Ideen): τὴν δὲ μέθεξιν τοὔνομα μόνον μετέβαλεν [Πλάτων]· οἱ μὲν γὰϱ Πυθαγόϱειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀϱιθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει. Vgl. I, 5. 985, b, 27 ff.: ἐν τοῖς ἀϱιθμοῖς ἐδόκουν θεωϱεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι — τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀϱιθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν.

3) De coel. III, 1, Schl.: ἔνιοι γὰϱ τὴν φύσιν ἐξ ἀϱιθμῶν συνιστᾶσιν, ὥσπεϱ τῶν Πυθαγοϱείων τινές.

4) S. Brandis Griech.-röm. Phil. I, 444.

5) A. a. O. S. 442 ff. und schon früher Rhein. Mus. v. Niebuhr u. Brandis II, 211 ff.

6) Hermann Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 286 f. 167 f.; schwankender Marbach Gesch. d. Phil. I, 110 f.

rere Entwicklungsformen gehabt habe, dass ein Theil der Pythagoräer die Zahlen für die Substanzen, ein anderer sie nur für Urbilder der Dinge gehalten habe. Aristoteles müsste dann aber freilich einer mehr als unklaren, einer schlechthin verworrenen und widersprechenden Darstellung bezüchtigt werden. Denn weit entfernt, die eine oder die andere seiner Angaben auf einen Theil der pythagoräischen Schule zu beschränken, redet er überall, höchstens mit Ausnahme der Stelle de coelo, von den Pythagoräern ganz im Allgemeinen, und er thut diess nicht etwa so, dass er ihnen in verschiedenen Schriften oder an weit auseinanderliegenden Orten derselben Schrift die verschiedenen Ansichten zuschriebe, sondern in einem und demselben Zusammenhang, ja in demselben Satze beschreibt er das Verhältniss der Zahl zu den Dingen das einemal als das der Substanz, das anderemal als das des Urbilds. Weil die Pythagoräer zwischen den Zahlen und den Dingen manche Aehnlichkeit entdeckten — sagt er Metaph. I, 5 — desswegen hielten sie die Elemente der Zahlen für Elemente der Dinge selbst, und in dem gleichen Zusammenhang, in dem er Metaph. I, 6 den Pythagoräern die Lehre von der μίμησις zuschreibt, versichert er auch zugleich, sie hätten sich eben dadurch von Plato unterschieden, dass sie die Zahlen nicht, wie dieser die Ideen, für getrennt von den Dingen, sondern für die Dinge selbst gehalten haben. Sollte nun doch seine eigentliche Meinung die sein, dass die erste Ansicht einem andern Theile der Pythagoräer angehöre, als die zweite, so müsste in seiner Darstellung eine so unglaubliche Unordnung herrschen, wie wir sie sonst wenigstens bei ihm gerade am Wenigsten gewohnt sind. Was berechtigt uns aber, ihm eine solche schuldzugeben? Die Stelle aus der Schrift de coelo wohl nicht, denn das τινὲς kann hier auch nur desswegen gesetzt sein, weil Aristoteles zunächst nur diejenigen Pythagoräer im Auge hat, von denen die Zah-

lenlehre auch wirklich in ausgeführter Darstellung auf die Construction der Natur angewendet worden ist, wogegen die Uebrigen bei dem allgemeinen Satze, dass Alles Zahl sei, stehen blieben [1]. Noch weniger können, wie sich von selbst versteht, die unsichern Angaben von Schriftstellern, wie Jamblich, in Betracht kommen, von denen im Zweifelsfall immer vorauszusetzen ist, dass sie nur aus willkührlicher Combination heraus reden. Aber auch der anscheinende Widerspruch der beiden Angaben wird uns nicht veranlassen dürfen, sie auf verschiedene Subjekte zu beziehen. Auch wenn die Zahlen als immanente Substanz der Dinge betrachtet werden, sind sie darum noch nicht die sinnlichen Dinge selbst, sondern sie unterscheiden sich immer noch von ihnen, wie das Allgemeine vom Einzelnen, das Wesen von der Erscheinung; die Dinge können daher auch in diesem Fall ebensogut Abbilder der Zahlen genannt werden, als z. B. Spinoza [2]) von Ideen der Dinge redet, die in der Idee Gottes enthalten seien, wiewohl ihm Gott die Substanz der Dinge selbst ist. Und setzt denn nicht auch Philolaus die Zahl in dasselbe Verhältniss zu den Dingen, wenn er sie [3]) *νομικὰ καὶ ἁγεμονικὰ* nennt? denn das Gesetz verhält sich zur Ausführung ebenso, wie das Urbild zum Abbild.

Wie über das allgemeine Princip der Pythagoräer, so finden sich auch über die weitere Entwicklung dieses Princips verschiedene Angaben, und es fragt sich, wie diese auszugleichen sind. Die Elemente der Zahl sind nach der

---

1) Man bemerke die Ausdrücke; Aristoteles sagt nicht: Einige der Pythagoräer lehren, dass Alles aus Zahlen bestehe, sondern nur: *ἔνιοι τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν* (oder, wie es vorher heisst: *ἐξ ἀριθμῶν συντιθέασι τὸν οὐρανόν*). Eine durchgeführtere Anwendung der Zahlenlehre auf die Physik war aber schwerlich das Eigenthum der ganzen Schule. — Etwas anders hilft sich Ritter Gesch. d. Phil. I, 382.

2) Eth II, 7.

2) Fr. 18. S. 140.

gewöhnlichsten Bezeichnung bei ARISTOTELES und PHILOLAUS das Begrenzte und das Unbegrenzte, und nur eine unerhebliche Verschiedenheit ist es, dass jener immer sagt: τὸ πεπερασμένον, dieser dagegen immer τὸ περαῖνον. Was beide ausdrücken wollen, ist offenbar nur der Begriff der Begrenztheit oder Bestimmung, des πέρας [1]); weil aber die Elemente der Zahl zugleich auch Bestandtheile der Dinge sein sollen, so muss dieser abstrakte Begriff hier hypostasirt werden; dieses aber geschieht gleich gut, ob περαῖνον oder πεπερασμένον gesagt wird; denn begrenzend ist nur, was in sich selbst begrenzt und bestimmt ist [2]). — Auch ein zweiter Differenzpunkt hat schwerlich die Bedeutung, die man ihm in neuerer Zeit beigelegt hat. Die Pythagoräer, bemerkt ARISTOTELES [3]), halten für das Princip von Allem die Zahl, für die Elemente der Zahl aber das Gerade und Ungerade, von denen jenes begrenzt sei, dieses unbegrenzt. „Andere von eben diesen jedoch nennen zehen Principien“, die zehen Kategorieenpaare nämlich, die ARISTOTELES sofort aufzählt. Auch diese Aeusserung soll nun für das Vorhandensein entgegengesetzter Richtungen innerhalb der pythagoräischen Schule beweisen, sofern die Pythago-

1) Vgl. ARISTOTELES Metaph. I, 8. 990, a, 8. XIV, 3. 1090, a, 18, wo statt des gewöhnlichen πεπερασμένον wirklich πέρας gesetzt ist.

2) Zur Erläuterung diene die Platonische Ausführung Phileb. 23 ff., in welcher gleichfalls der abstrakte Begriff des πέρας in den des πέρας ἔχον (vgl. S. 24, A), d. h. des Begrenzten (vgl. S. 26, B), umschlägt, das aber ebenso auch (S. 25, D ff.) das Begrenzende, das περατοειδὲς ist. Aehnlich ist Tim. 35, A die untheilbare Substanz zugleich das Bindende und Begrenzende. Im Allgemeinen gehört es zu den Eigenthümlichkeiten der ältern philosophischen Sprache, für den abstrakten Begriff den abstrakten Ausdruck noch nicht zu finden, wie z. B. der Begriff des Seins den Eleaten unmittelbar in den des ὄν übergeht. — Durch diese Bemerkungen erledigen sich nun wohl die Bedenken, die RITTER (Gesch. d. Pyth. Phil. S. 116—118) gegen die Authentie der Aristotelischen Ausdrucksweise erhoben hat.

3) Metaph. I, 5. 986, a, 15 ff.

räer, denen die Tafel der Gegensätze angehört, der Zahlenlehre wenigstens nicht die gleiche Bedeutung haben einräumen können, wie die übrigen [1]). Man darf indessen die Kategorieentafel nur genauer vergleichen, um sich zu überzeugen, dass die zehen Gegensätze nur eine weitere Ausführung des Urgegensatzes: „begrenzt und unbegrenzt" sind [2]). Was daher die ἕτεροι, denen sie Aristoteles zuschreibt, Eigenes haben, ist nur die Zurückführung der Begriffe, durch welche der Gegensatz des Geraden und Ungeraden, Begrenzten und Unbegrenzten erläutert zu werden pflegte, auf die heilige Zehenzahl, also etwas rein Formelles [3]); wogegen aus unverdächtigen Zeugnissen [4]) hervorgeht, dass es auch sonst bei den Pythagoräern gewöhnlich war, mehr, als nur jene Grundgegensätze, aufzuzählen. — Wichtiger, aber auch schwieriger ist die Frage, welches der ursprüngliche Ausdruck war, in dem die Lehre von den Elementen der Zahl vorgetragen wurde, und wie sich diese Lehre zu dem allgemeinen Princip des pythagoräischen Systems verhält.

---

1) Brandis Rhein. Mus. II, 214. 239 ff., weniger entschieden Gesch. d. gr.-röm. Phil. I, 445. 502 ff.

2) Wie auch Marbach richtig bemerkt Gesch. d. Phil. I, 111.

3) Vgl. Ritter Gesch. d. Phil. I, 392. 395.

4) Aristoteles Nik. Eth. I, 4. 1096, b, 5. II, 5. 1106, b, 29, vgl. Metaph. XIV, 6. 1093, b, 11, wo nicht die zehngliedrige Kategorieentafel, wie man gewöhnlich sagt, sondern nur überhaupt eine Aufzählung entgegengesetzter Begriffe den Pythagoräern im Allgemeinen zugeschrieben wird; Eudorus (bei Simpl. phys. f. 39, angef. v. Brandis I, 504 — Eudorus ist ein Akademiker, der um den Anfang der christlichen Zeitrechnung gelebt zu haben scheint), welcher statt zehen sieben Gegensätze anführt; auch Plutarch kann hergerechnet werden, sofern er in seiner Anführung (De Is. et Os. S. 370) den Gegensatz des Männlichen und Weiblichen weglässt (wiewohl er ihm nach Qu. Rom. §. 102 wohl bekannt war); besonders aber was Aristoteles Metaph. I, 5 von Alkmäon erzählt, dass er die Gegensätze noch ohne bestimmte Ordnung aufgeführt habe, denn war Alkm. auch kein Pythagoräer, so hatte er doch wohl dieses von den Pythag.

Als die Bestandtheile der Zahl werden gewöhnlich das Begrenzte und das Unbegrenzte genannt. Anderwärts jedoch [1]) finden wir statt dessen das Gerade und Ungerade. Es fragt sich nun zunächst, sind diese beiden Gegensätze gleichbedeutend? Aristoteles in den angeführten Stellen versichert es; Böckh [2]) jedoch widerspricht, weil jede Zahl, die gerade, wie die ungerade, als eine bestimmte die Einheit und Grenze in sich habe. Allein die bestimmte gerade oder ungerade Zahl ist nicht das Gerade und Ungerade *in abstracto*, die Geradheit und Ungeradheit, diese sind vielmehr ebensogut, wie Grenze und Unbegrenztheit, Bestandtheile jeder Zahl, sofern auch in der geraden die Einheit ist, und in der ungeraden die Vielheit. Es liegt daher durchaus kein Grund vor, an der bestimmten und wiederholten Versicherung unseres besten Gewährsmanns zu zweifeln, und höchstens darnach kann man fragen, welche Darstellung die frühere sein möge, diejenige, welche das Gerade und Ungerade, oder die, welche das Unbegrenzte und das Begrenzte als Element der Zahl bezeichnet. — Diess hängt jedoch mit der Untersuchung darüber zusammen, welche Anschauung überhaupt den ursprünglichen Ausgangspunkt des Systems gebildet habe, ob die Anschauung der Zahl, als Einheit, oder die Anschauung des Gegensatzes von Geradem und Ungeradem, Begrenztem und Unbegrenztem. Das Letztere nimmt z. B. Marbach [3]) an; ebenso glaubt Braniss [4]), den Ausgangspunkt des pythagoräischen Systems bilde

1) Aristoteles Metaph. I, 5. 986, a, 15 ff. Phys. III, 4. 203, a, 10. vgl. Metaph. I, 8. 990, a, 8. Philolaus Fr. 2. S. 58: *Καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· — ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μιχθέντων ἀρτιοπέρισσον.*

2) Philolaus S. 56 f.

3) Gesch. d. Phil. I, 108 f. Aehnlich Ritter Gesch. d. pyth. Phil. S. 154 f.

4) Gesch. d. Phil. s. Kant I, 110 f. 114 f.

der Gegensatz der Einheit und Vielheit, und lässt aus diesem Grunde den Fortgang von Pythagoras zu Xenophanes darin bestehen, dass dieser die Wirklichkeit des Vielen, das jener dem Einen zur Seite setzte, gänzlich geläugnet habe. Und in der Schrift des Philolaus freilich wird mit der Unterscheidung des Begrenzenden und Unbegrenzten angefangen, und daraus der Satz, dass Alles Zahl sei, abgeleitet. Dass jedoch die Reihenfolge der Begriffe in dieser späteren und verhältnissmässig sehr ausgebildeten Darstellung wirklich den ursprünglichen, genetischen Zusammenhang der pythagoräischen Anschauungen getreu wiedergebe, ist uns durch nichts verbürgt; warum sollte nicht Philolaus im Interesse der logischen Beweisführung später gestellt haben, was geschichtlich angesehen der Ausgangspunkt des Systems ist? Wiewohl daher Philolaus eine unmittelbare Quelle für unsere Kenntniss des Pythagoräismus ist, Aristoteles nur eine abgeleitete, so kann doch in diesem Falle der Letztere die ursprünglichere Darstellung haben. Aristoteles aber sagt wiederholt [1]), die Pythagoräer seien auf ihre Ansichten dadurch gekommen, dass sie vielfach Zahlenbestimmungen in den Dingen zu entdecken geglaubt haben; hieraus haben sie geschlossen, Alles müsse Zahl sein; und erst aus dieser Grundanschauung leitet er das Weitere ab, dass das Begrenzte und Unbegrenzte die Elemente der Dinge seien. „Als das Princip betrachten sie die Zahl, als die Elemente der Zahl aber das Ungerade und das Gerade, von diesen aber jenes als begrenzt, dieses als unbegrenzt", diess ist [2]) seine Antwort auf die Frage: *πῶς εἰς τὰς εἰρημένας ἐμπίπτουσιν αἰτίας* [*οἱ Πυθαγόρειοι*]; und wirklich ist dieses die einzige Vorstellung über den ursprünglichen Zusammenhang der pythagoräischen Lehre, bei welchen

1) Metaph. I, 5. 985, b. 986, a. XIV, 3. 1090, a, 20.
2) A. a. O. S. 986, a, 15.

cher diese geschichtlich zu begreifen ist. Schon an und für sich müssen wir voraussetzen, dass den geschichtlichen Ausgangspunkt dieses Systems die einfachste und konkreteste Anschauung gebildet habe, und schon darum die unentwickelte Bestimmung, dass Alles Zahl sei, für älter halten, als die Unterscheidung der Zahl in ihre abstrakten Elemente [1]), und aus demselben Grunde unter den Bezeichnungen dieser Elemente die arithmetische: ungerade und gerade für älter, als die logische: begrenzt und unbegrenzt. Es müsste aber auch die ganze Gestalt des Systems eine andere geworden sein, wenn es sich von dem letztern Gegensatz aus entwickelt hätte. Nimmt man die Begriffe des Begrenzten und Unbegrenzten in allgemein logischer Bedeutung, wie diess Philolaus, Plato und Aristoteles offenbar thun, so müssten aus dieser Grundlage zunächst logische Untersuchungen hervorgegangen sein, und das ganze System einen dialektischen Charakter tragen, der ihm fremd ist; versteht man sie zunächst von dem räumlich Unendlichen und der Raumgrenze, wie Neuere wollen (s. u.), so bliebe zwar der mathematische Charakter der pythagoräischen Philosophie gewahrt, aber statt dass die Arithmetik im Mittelpunkt des Systems steht und das Ganze beherrscht, die Geometrie dagegen nur eine untergeordnete Stellung einnimmt, müsste das umgekehrte Verhältniss stattfinden: an die Stelle der Zahlenlehre müsste die Grössenlehre getreten, die Bedeutung, welche das dekadische Zahlensystem hat, müsste dem System der geometrischen Figuren eingeräumt worden sein, die rein arithmetischen Verhältnisse der musikalischen Harmonie hätten nicht dieses überwiegende Interesse in Anspruch nehmen können. Die Darstellung des Aristoteles rechtfertigt sich daher vollkommen: die Grundanschauung,

---

1) Dass diese Bestimmungen später sein müssen, erkennt auch Hermann an Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 164 f.

von welcher die pythagoräische Philosophie ausgeht, ist in dem Satz enthalten, dass Alles Zahl sei, oder aus Zahlen bestehe; das Nächste war, dass in der Zahl die entgegengesetzten Bestimmungen des Ungeraden und Geraden unterschieden, auf anderweitige Gegensätze (des Guten und Bösen, des Rechten und Linken, des Männlichen und Weiblichen u. s. w.) ausgedehnt, und so als allgemein kosmische Bestimmungen aufgezeigt wurden; erst einer weiter entwickelten Reflexion kann die Zurückführung dieses ersten Gegensatzes auf die abstrakteren Begriffe des Begrenzten und Unbegrenzten angehören, wenn gleich später, um die Zeit des Philolaus und Aristoteles, eben diese, als der allgemeinere und logisch vollendetere Ausdruck, vorangestellt werden.

Die bisherige Untersuchung über die Grundbestimmungen des pythagoräischen Systems hat sich ganz an die Darstellungen des Aristoteles und Philolaus gehalten. Man glaubt nun aber theils in diesen selbst, theils in den sonstigen Nachrichten Gründe zu finden, um von der Zahl und dem Geraden und Ungeraden oder Begrenzten und Unbegrenzten zu anderweitigen Bestimmungen fortzugehen, welche erst die Grundanschauung des Systems enthalten sollen. Diese werden jedoch verschieden angegeben. Einmal nämlich sollen das Begrenzte und Unbegrenzte selbst ursprünglich blos räumliche Bedeutung haben; sodann sollen zweitens diese sowohl, als alle andern mathematischen Bestimmungen auf den metaphysischen Gegensatz der Einheit und der unbestimmten Zweiheit als ihren Grund zurückweisen, welcher Gegensatz dann drittens in der Idee Gottes, als des Urgrundes aufgehoben sein soll; neben diesen ist endlich viertens auch noch der Ansicht zu erwähnen, dass überhaupt keine objektive Spekulation, sondern die subjektive Frage nach den Bedingungen der Erkenntniss den Ausgangspunkt des pythagoräischen Systems bilde.

Die erste dieser Annahmen, dass sich nämlich der Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten im pythagoräischen System zunächst auf räumliche Verhältnisse beziehe, hat neuerdings Ritter ausgeführt [1]). Das Begrenzende, glaubt dieser Gelehrte, sei den Pythagoräern der Punkt, als die letzte Grenze des Körpers, das Unbegrenzte der Zwischenraum oder das Leere, und dass alle Dinge aus Zahlen bestehen, heisse nichts Anderes als: „alle Dinge sind aus Punkten oder räumlichen Einheiten, welche zusammengenommen eine Zahl bilden, zusammengesetzt.“ Ich habe nun schon oben darauf hingewiesen, dass diese Annahme mit dem Vorherrschen des Arithmetischen und der Unterordnung des Geometrischen in der pythagoräischen Lehre nicht gut zusammenstimmt; es ist daher nur noch übrig, die speciellen Gründe, die für sie angeführt werden, zu prüfen. Dahin gehören nun zunächst einige Aristotelische Stellen, aus denen hervorgeht, dass die Pythagoräer die Körper aus der mathematischen Figur ableiteten [2]). Bei der Erklärung dieser Stellen hat nun Ritter gegen Reinhold [3]) und Brandis [4]) darin gewiss Recht, dass er die pythagoräischen Zahlen nicht für räumlich ausgedehnte Grössen, für körperlich gelten lassen will, denn ausdrücklich sagt Aristoteles in den angeführten Stellen, und Metaph. I, 8 (990, a, 12), dass die Körper

1) Gesch. der pyth. Phil. S. 93—111. 137, übersichtlicher und bündiger Gesch. der Phil. I, 403 – 415. Mit Ritter erklärt sich auch Hermann a. a. O. S. 164 ff. 288 f. einverstanden.

2) Metaph. VII, 2. 1028, b, 15: *δοκεῖ δέ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονάς, εἶναι οὐσίαι μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν.* Ebd. III, 5 (das ganze Kapitel); XIV, 3. 1090, a, 30. b, 5. (auch XIV, 5. 1092, b, 11.) de coel. III, 1. 298, b, 33 bis zum Schluss. Erläuterungen hiezu aus Alexander, Nicomachus und Boethius s. bei Ritter. Vgl. auch oben S. 99, A. 3.

3) Beitrag zur Erläuterung der pythagorischen Metaphysik S. 28 ff.

4) Griech-röm. Phil. I, 486.

von den Pythagoräern aus der blossen mathematischen Figur, aus solchem, das keine Schwere habe, zusammengesetzt werden, dass die Pythagoräer die Punkte, Linien und Flächen für Substanzen halten, und dasselbe bestätigt die rein mathematische Construction der Elemente bei Philolaus [1]) und die ihr nachgebildete im Platonischen Timäus (S. 53 ff.). Und auch das lässt sich hiegegen nicht einwenden, dass Aristoteles einigemale [2]) sagt, die pythagoräischen Zahlen seien *μέγεθος ἔχοντες*, denn dass sich hier Aristoteles nicht wörtlich an die Ausdrücke der Pythagoräer hält, geht aus dem ganzen Zusammenhange hervor, in dem diese Aeusserungen stehen [3]), und entspricht auch seinem sonstigen Verfahren; und dass gerade die Behauptung über die Ausgedehntheit der Zahlen seine eigene erläuternde Zuthat sei, erhellt aus der Bezeichnung der pythagoräischen Zahl als *ἀριθμὸς μαθηματικὸς* [4]) (jede mathematische Zahl ist aber monadisch [5])), und aus dem Vorwurf, dass sich nur der mathematische, nicht der physikalische Körper aus ihr ableiten lasse, überhaupt

---

1) Böckh's Philolaus S. 160 ff.

2) Metaph. XIII, 6. 1080, b, 16 ff. *οἱ Πυθαγόρειοι — τὸν ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μοναδικῶν, ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος. — μοναδικοὺς δὲ τοὺς ἀριθμοὺς εἶναι πάντες τιθέασι πλὴν τῶν Πυθαγορείων, ὅσοι τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων· ἐκεῖνοι δ' ἔχοντα μέγεθος.*

3) Wie Ritter Gesch. d. Phil. I, 406 gut gezeigt hat.

4) Metaph. XIV, 8. 1083, b, 8 ff.: *ὁ δὲ τῶν Πυθαγορείων τρόπος τῇ μὲν ἐλάττους ἔχει δυσχερείας τῶν πρότερον εἰρημένων, τῇ δὲ ἰδίας ἑτέρας· τὸ μὲν γὰρ μὴ χωριστὸν ποιεῖν τὸν ἀριθμὸν ἀφαιρεῖται πολλὰ τῶν ἀδυνάτων· τὸ δὲ τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν εἶναι συγκείμενα, καὶ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον εἶναι μαθηματικὸν, ἀδύνατόν ἐστιν.* Vgl. die obige Stelle aus c. 6.

5) Der *ἀριθμὸς μαθηματικὸς* ist nach Metaph. I, 6. 1080, a, 20 f. derjenige, in welchem alle Monaden mit allen zusammengezählt werden können; die Monas aber ist nichts Ausgedehntes: De an. I, 4. 409, a: *πῶς γὰρ χρὴ νοῆσαι μονάδα κινουμένην, ἀμερῆ καὶ ἀδιάφορον οὖσαν.*

die Grössen nicht aus Zahlen entstehen können [1]). Ja nicht einmal das können wir Brandis [2]) zugeben, dass neben dem Philolaïschen auch noch andere Versuche, das Ausgedehnte abzuleiten, bei den Pythagoräern stattgefunden haben mögen, da es an jedem bestimmten Zeugniss hiefür fehlt. So richtig nun aber die Ritter'sche Auffassung bis hieher ist, so unsicher ist Ritters weiterer Schluss, da die Zahlen, aus denen die Dinge bestehen, keine Körper seien, so müssen sie eine Vielheit von Punkten, mithin auch die Elemente der Zahl, die Grenze und das Unbegrenzte, mit dem geometrischen Punkt und dem Zwischenraum gleichbedeutend sein. So im Allgemeinen kann man diess schon desswegen nicht sagen, weil die Zahlen nicht blos Princip der Körper sein sollen, sondern ebenso auch die Seele und ihre Thätigkeiten, ja auch abstrakte Begriffe aus der Zahl abgeleitet werden [3]). Die Zahl als das Wesen von diesen kann doch nichts Räumliches sein sollen, man müsste denn beweisen, dass auch die *δόξα*, der *γάμος* u. s. w. den Pythagoräern für Körper gegolten haben. Ist sie es aber in dieser Beziehung nicht,

---

1) Metaph. I, 8. 990, a, 12: *Ἔτι δὲ, εἴ τε δῴη τις αὐτοῖς ἐκ τούτων* (scil. *τοῦ ἀπείρου καὶ πέρατος*) *εἶναι τὸ μέγεθος, εἴτε δειχθείη τοῦτο, ὅμως τίνα τρόπον ἔσται τὰ μὲν κοῦφα τὰ δὲ βάρος ἔχοντα τῶν σωμάτων; ἐξ ὧν γὰρ ὑποτίθενται καὶ λέγουσιν, οὐθὲν μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν λέγουσι σωμάτων ἢ περὶ τῶν αἰσθητῶν.*

2) A. a. O. S. 487; dagegen Ritter I, 410 f.

3) Aristoteles Metaph. I, 5. 985, b, 29: Die Pythag. glaubten zu bemerken, *ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς* u. s. w. I, 8. 990, a, 22: *ὅταν γὰρ ἐν τῳδὶ μὲν τῷ μέρει δόξα αὐτοῖς ᾖ, μικρὸν δὲ ἄνωθεν ἢ κάτωθεν ἀδικία καὶ κρίσις ἢ μῖξις, ἀπόδειξιν δὲ λέγωσιν, ὅτι τούτων μὲν ἓν ἕκαστον ἀριθμός ἐστιν.* XIII, 4. 1078, b, 21: *οἱ δὲ Πυθαγόρειοι περί τινων ὀλίγων* (*ἐζήτουν καθόλου ὁρίζεσθαι*), *ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος.* Vgl. Nik. Eth. V, 8 Anf. M. Mor. I, 1. 1182, a, 10. I, 34. 1194, a, 28. Philolaus Fr. 1. 2. 18 S. 50. 58. 141.

so ist sie es überhaupt nicht, da eine Unterscheidung von zwei Arten der Zahlen oder des Ungeraden und Geraden dem Pythagoräismus fremd ist. Aber auch die pythagoräische Lehre von den Körpern für sich genommen berechtigt nicht zu der Annahme, dass die Zahl als eine Vielheit räumlicher Punkte, oder überhaupt in geometrischer Weise bestimmt sei. Was man hiefür anführen könnte, ist nur der Satz, dass die Körper aus Zahlen bestehen; ist nun der Körper etwas Räumliches, so scheint es auch die Zahl sein zu müssen. Aber diese Reflexion dürfen wir den Pythagoräern so wenig unterschieben, als die entgegengesetzte, dass die Zahl nicht arithmetische, sondern allgemein logische Bedeutung haben müsse, weil auch abstrakte Begriffe Zahlen sein sollen. Eben diess ist vielmehr die Eigenthümlichkeit der pythagoräischen Denkweise, die arithmetischen Bestimmungen auf alle Gebiete unmittelbar überzutragen, ohne doch darum ihren ursprünglichen arithmetischen Charakter aufzugeben. Aus demselben Grunde kann es auch nichts beweisen, wenn die geometrischen Figuren geradezu Zahlen genannt werden, der Körper z. B. die Tetras: ebenso heisst auch die Fünfzahl die Ehe, die Siebenzahl die gelegene Zeit u. s. w. [1]). Es ist eine Vermischung vom Symbol und Begriff, aus der sich auf die philosophische Bestimmung über die Natur der Zahl nichts schliessen lässt. Und da nun neben dieser Ausdrucksweise auch die bestimmtere vorkommt, wornach nur von einer Zahl des Körpers u. s. f. geredet, nicht diese geometrischen Verhältnisse selbst unmittelbar Zahlen genannt werden [2]), da Aristoteles die Figuren als etwas

1) S. Böckhs Philolaus S. 157. Aristides Quintilianus De Mus. III, 122 (auch bei Ritter Pyth. Phil. S. 95.) und die Commentatoren zur Aristotelischen Metaphysik in der Sammlung der Scholien von Brandis S. 540 f.

2) Metaph. VII, 11. 1036, b, 12: ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμούς,

von den Zahlen Verschiedenes bezeichnet [1]), zugleich aber die Pythagoräer darüber tadelt, dass sie zwischen den Zahlen und den Figuren keinen rechten Zusammenhang herstellen [2]), so liegt wenigstens bis jetzt kein Grund vor, die pythagoräischen Zahlen als eine Vielheit räumlicher Punkte, und nicht vielmehr in ihrer gewöhnlichen arithmetischen Bedeutung zu nehmen. — Aber auch was Ritter weiter anführt, berechtigt schwerlich zu dieser Annahme. Wie das Begrenzende für den Punkt, so hält er das Unbegrenzte für den Zwischenraum oder das Leere. Nun steht freilich ausser Zweifel, dass im pythagoräischen System die Begriffe des Zwischenraums und

---

καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναί φασιν. Dass diess wenigstens mit auf die Pythagoräer geht, zeigt das Folgende. Vgl. auch Metaph. XIV, 5. 1092, b, 8 ff., wo von Eurytus und von den Anhängern der Zahlenlehre überhaupt gesagt ist, sie betrachten die Zahlen als *ὅροι, οἷον αἱ στιγμαὶ τῶν μεγεθῶν*, und bestimmen *τίς ἀριθμὸς τίνος.* Von einer Zahl der Fläche und des Körpers sprach auch Plato. S. De an. I, 2. 404, b, 21.

1) Metaph. XIII, 9. 1085, a, 7 (über pythagoraisirende Platoniker): *ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ὕστερον γενῶν τοῦ ἀριθμοῦ* (d. h. hinsichtlich der auf die Zahlen folgenden *γένη* — der Genitiv *ἀριθμοῦ* ist nämlich nicht von *γεν.*, sondern von *ὕστ.* regiert) *συμβαίνει τὰ δυσχερῆ, γραμμῆς τε καὶ ἐπιπέδου καὶ σώματος.*

2) Metaph. XIV, 3. 1090, b, 13 ff. *ἔτι δὲ ἐπιζητήσειεν ἄν τις μὴ λίαν εὐχερὴς ὢν περὶ μὲν τοῦ ἀριθμοῦ παντὸς καὶ τῶν μαθηματικῶν τὸ μηθὲν συμβάλλεσθαι ἀλλήλοις τὰ πρότερα τοῖς ὕστερον· μὴ ὄντος γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ οὐδὲν ἧττον τὰ μεγέθη ἔσται τοῖς τὰ μαθηματικὰ μόνον εἶναι φαμένοις, καὶ τούτων μὴ ὄντων ἡ ψυχὴ καὶ τὰ σώματα τὰ αἰσθητά· οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία. τοῖς δὲ τὰς ἰδέας τιθεμένοις τοῦτο μὲν ἐκφεύγει, ποιοῦσι γὰρ τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ, ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δ' ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεὰ ἢ καὶ ἐξ ἄλλων ἀριθμῶν.* Da hier die Ableitung der Figuren aus den Zahlen ausdrücklich auf die Anhänger der Ideenlehre beschränkt wird, kann sie nicht schon den Pythagoräern angehören, wir sind daher um so weniger berechtigt, ihnen eine Ansicht von den Elementen der Zahl zuzuschreiben, die nur im Interesse dieser Ableitung sich bilden konnte.

des Leeren vielfache Anwendung fanden. Der erstere kommt theils als musikalisches Intervall im harmonischen System, theils in räumlicher Bedeutung bei der Construction der geometrischen Figuren vor; vom Leeren sagen die Pythagoräer nicht blos, es gehe aus dem Unendlichen in die Welt ein, (werde von der Welt aus dem Unendlichen eingeathmet), sondern auch, es trenne die Zahlen und die Dinge überhaupt. Dass jedoch der Zwischenraum und das Leere mit dem Unbegrenzten oder unter einander identisch seien, wird nirgends gesagt; denn wenn die Pythagoräer bei ARISTOTELES[2]) dem πέρας das μεταξὺ entgegensetzen, so bezieht sich diess auf etwas ganz Anderes, als der Gegensatz des πέρας und ἄπειρον, und wenn in einer Stelle [3]) gesagt wird, das Ungerade oder Unbegrenzte werde vom Eins umschlossen, in einer zweiten [4]), nachdem sich das erste Eins gebildet gehabt, so sei alsbald der ihm zunächst liegende Theil des Unbegrenzten von dem Eins angezogen und begrenzt worden, in einer dritten [5]), die Welt sei Eine, in sie trete aber aus dem Unbegrenzten das Leere, welche die Dinge trenne, so ist auch hier nicht von einem und demselben, sondern von drei verschiedenen Verhältnissen die Rede, in der ersten Stelle von dem allgemeinen Verhältniss des Begrenzten und Unbegrenzten, sofern diese die Elemente aller Dinge sind, in der zweiten von der Verbindung beider bei der Weltbildung, in der dritten endlich von dem Verhältniss der bestehenden Welt zu dem ausser ihr befindlichen Raume. Hat daher auch in den beiden letzten Stellen das

---

1) Die Belege bei RITTER I, 406 ff.

2) De coel. II, 13. 293, b, 32.

3) Phys. III, 4. 203, a, 10.

4) Metaph. XIV, 3. 1091, a, 15.

5) Phys. IV, 6. 213, b, 22. Vgl. STOBÄUS Ekl. I, 380 f. und was RITTER I, 414 sonst anführt.

ἄπειρον die Bedeutung des räumlich Unbegrenzten, so kann es doch in der ersten diese Bedeutung nicht haben, da es hier ausdrücklich durch das ἄρτιον erklärt wird, von einem ungeraden Raume aber doch wohl Niemand reden konnte; und mögen auch Aristoteles [1]) und die Pythagoräer selbst, durch die Gleichheit des Namens verführt, beide Bedeutungen des Unbegrenzten vermischt haben, so darf uns doch dieses kein Grund sein, die eine der andern schlechthin aufzuopfern. In keinem Fall könnte diess aber so geschehen, dass der Begriff der räumlichen Unendlichkeit zum ursprünglichen gemacht würde. Denn offenbar ist doch, dass sich der Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten ebenso, wie der gleichbedeutende des Ungeraden und Geraden zunächst auf die Elemente der Zahl bezieht, wie diess auch Aristoteles wiederholt versichert [2]), und Philolaus durch die ganze Anlage seiner Schrift bestätigt; als Element der Zahl konnte aber die räumliche Unbegrenztheit gar nicht unmittelbar betrachtet werden, dieser Begriff des ἄπειρον kann vielmehr erst eintreten, wo es sich um die Ableitung der Körperwelt aus den Zahlen handelt. Aber selbst wenn das Unbegrenzte in allen diesen Stellen in dem gleichen Sinn zu nehmen wäre, so fragte es sich doch immer noch, ob das κενὸν mit dem ἄπειρον identisch sei. Denn will man auch Metaph. XIII, 8. (1084, a, 32) nicht hieher ziehen, wo das κενὸν, bei Platonikern freilich, neben dem περιττὸν und der ἀναλογία unter den abgeleiteten Gegensätzen vorkommt, so enthält doch die Hauptstelle Psys. IV, 6, selbst eine Bestimmung, die schlechthin verbietet, das Leere mit dem Unbegrenzten zu identificiren. Das Leere, heisst es hier, trenne die Wesen (τὰς φύσεις), und zwar

1) Wie man namentlich aus Phys. III, 4 sieht.
2) Metaph. I, 5. 986, a, 15 ff. u. oft.

zunächst die Zahlen, es werde mithin als ein χωρισμὸς τῶν ἐφεξῆς, als die διόρισις betrachtet. Das Trennende ist nun doch wohl die Grenze derer, die getrennt werden; soll daher die Vorstellung vom Leeren mit der von den Elementen der Zahl überhaupt combinirt worden sein, so müsste es vielmehr mit dem πέρας zusammengestellt werden [1]; das Wahrscheinlichste ist aber allerdings, dass über das Verhältniss beider gar nicht reflektirt wurde, denn nur aus dieser Unbestimmtheit der ganzen Vorstellung lässt sich der Widerspruch erklären, dass das Leere einerseits das Trennende und Begrenzende sein, andererseits aus dem Unbegrenzten kommen soll. Die allgemeine Gleichstellung des Begrenzenden mit dem räumlichen Punkt und des Unbegrenzten mit dem Leeren hat daher schwerlich Grund in der Sache, nur in den Fällen vielmehr, wo es sich um die Ableitung des Räumlichen handelte, erhielt jenes, wie sich von selbst versteht, die Bedeutung der Raumgrenze, dieses die des unbegrenzten Raums, ausser dieser speciellen Anwendung dagegen, und sofern beide als allgemeine Elemente der Zahl betrachtet werden, haben sie diese Bedeutung nicht, und die Zahl selbst ist nicht blos kein Körper, sondern auch nicht aus geometrischen Punkten zusammengesetzt.

---

1) Diess erkennt auch Ritter selbst Gesch. d. Phil. I, 418 f. indirekt an, wenn er hier in richtiger Consequenz seiner Ansicht vom Leeren das Eins der Pythagoräer zu einer »stetigen und ungetheilten Grösse« macht, d. h. zum Gegentheil seiner, zum Unendlichen, das er desswegen sofort auch ganz ebenso beschreibt, wie das Eins. Wie aber mit dieser Vorstellung vom Eins als stetiger und zugleich theilbarer Grösse die frühere Bestimmung desselben als des Punktes zu vereinigen sein soll, lässt sich nicht absehen. — Gleichfalls das Leere mit dem Unbegrenzten identificirend bemerkt Brandis (Rhein. Mus. II, 224. Gr.-röm. Phil. I, 453): die Pythagoräer mögen den Unterschied der Zahlen, als ein Leeres, aus dem Unbegrenzten, ihre Bestimmtheit dagegen aus der Einheit abgeleitet haben. Aber was ist denn der Unterschied eines Dings von einem andern, als seine Bestimmtheit gegen dieses?

Mussten wir hier gegen eine zu enge Fassung der pythagoräischen Grundbegriffe Einsprache thun, so tritt uns anderwärts eine zu weite entgegen. In den zwei letzten Büchern der Aristotelischen Metaphysik ist viel davon die Rede, dass nach einer gewissen Lehre die Einheit und die unbestimmte Zweiheit (δυὰς ἀόριστος) die obersten Gründe der Zahl seien, und Spätere, wie Sextus Empiricus [1]), versichern bestimmt, dass diese Lehre die pythagoräische sei. Demgemäss haben auch Neuere [2]) angenommen, der höchste Gegensatz im pythagoräischen System sei eben der genannte, und auch die Unterscheidung des Begrenzenden und Unbegrenzten erst aus jenem abzuleiten. Wie wenig man sich jedoch auf die späteren Berichte über pythagoräische Lehren verlassen kann, diess erhellt, um von den Neuplatonikern zu schweigen, auch bei Sextus aus der offenbaren Einmischung Platonischer und Aristotelischer Bestimmungen in seine Darstellung; wer so, wie er [3]), dem ganzen Aristoteles zum Trotz, den Pythagoräern die Lehre von der Getrenntheit der Zahlen von den Dingen und dem Theilhaben (μέθεξις) der Dinge an den Zahlen aufdringt, und ihnen ausführliche Entwicklungen der Aristotelischen Kategorien διαφορὰ, ἐναντίωσις, πρός τι, καθ' αὐτὸ u. s. f. in den Mund legt [4]), der kann wenigstens von den ächten Pythagoräern nicht mehr reden, und wenn er vollends eben dieses für die Lehre des Pythagoras selbst ausgiebt [5]), von der schon der Stagirite nichts mehr weiss, so verliert er schon dadurch allen An-

1) Pyrrh. Hypotyp. III, 152 ff. Adv. Mathemat. X, 261 ff. Noch andere Gewährsmänner für diese Angabe nennt Fabricius zu der erstern Stelle, und Böckh, Philolaus S. 55 f.

2) Böckh a. a. O. Marbach Gesch. d. Phil. I, 108 ff.

3) Pyrrh. Hypotyp. III, 156 ff.

4) Adv. Math. X, 263 ff. vgl. auch §. 277 die gleichfalls Aristotelische Unterscheidung der wirkenden und der materiellen Ursache.

5) Ebd. §. 261.

spruch auf Glaubwürdigkeit [1]). Und da nun dieser jene Lehre nirgends den Pythagoräern, sondern nur pythagoraisirenden Platonikern zuschreibt, da auch bei Philolaus keine Spur von ihr, ja nicht einmal der Ausdruck *μονὰς* und *δυὰς* vorkommt, da überhaupt kein alter und glaubwürdiger Bericht ihrer erwähnt, so dürfen wir sie ganz unbedenklich für nachplatonisch, oder frühestens Platonisch erklären [2]). Den einzigen Anknüpfungspunkt für dieselbe bildet im ächten Pythagoräismus die Bemerkung, dass den Gegensätzen des Begrenzten und Unbegrenzten und des Ungeraden und Geraden in der pythagoräischen Kategorieentafel bei Aristoteles der der Einheit und Vielheit unmittelbar folgt, und Aristoteles selbst statt des Begrenzenden das Eins als Princip der Zahl nennt [3]).

1) Vgl. Wendt (zu Tennemann I, 104) gegen Krug; Ritter Gesch. d. Phil. I, 404 u. A. Oberflächlich ist es, wenn Marbach a. a. O. hiegegen bemerkt: die Ausführungen des Sextus enthalten allerdings mehrere Nachweisungen, die wahrscheinlich nicht von Pythagoras selbst herrühren, weil aber hier von pythagoräischer Philosophie, nicht von der Philosophie des Pythagoras die Rede sei, dürfe man sie nicht auf Grund ihres Zusammenhangs mit spätern Philosophen zurückweisen. Als ob die Eklektiker der christlichen Zeit auch mit in die Darstellung der alt-pythagoräischen Philosophie gehörten!

2) Mit Brandis de perditis Arist. libris u. s. w. S. 27 f. Ritter Pyth. Phil. S. 135 u. A. vgl. Hermann Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 288. Nur die Angabe des Aristoteles (Metaph. I, 6. Phys. III, 4. 6), dass erst Plato das Unbegrenzte als *δυὰς* bestimme und sich eben dadurch von den Pythagoräern unterscheide, hätte Brandis nicht für sich anführen sollen, denn diese Bemerkung will nicht besagen, Plato habe zuerst das Unbegrenzte als die Zweiheit, sondern er habe es als eine Zweiheit (des Grossen und Kleinen nämlich) gesetzt.

3) Metaph. XIII, 6. 1080, b, 6: *ἐκ τούτου [τοῦ ἑνὸς] καὶ ἄλλου τινὸς εἶναι τὸν ἀριθμόν.* Dagegen gehört Metaph. I, 5. 986, a, 20 nicht hieher, denn in dieser Stelle ist von dem Eins als der bestimmten, aus dem Ungeraden und Geraden entstandenen Zahl die Rede; ebensowenig Metaph. XIII, 6. 1080, b, 20 ff. XIV, 3.

Daraus kann jedoch nur so viel geschlossen werden, dass der Gegensatz von Grenze und Unbegrenztheit in seiner Anwendung auf die Ableitung der Zahlen als Gegensatz der Einheit und Vielheit gefasst wurde, nicht aber, dass auch abgesehen von dieser Beziehung die Einheit und Vielheit, und noch weniger, dass Einheit und Zweiheit dem Begrenzten und Unbegrenzten gleichgestellt wurden.

Mit der Lehre von der Einheit und der unbestimmten Zweiheit hängt nun auch die Annahme zusammen, dass die Pythagoräer ihre Urgründe selbst wieder auf Gott, als die höchste Einheit, zurückgeführt haben. Für das Princip von Allem hielt Pythagoras nach Sextus [1]) die Monas; diese an und für sich betrachtet erscheine als Einheit, als Anderes mit sich selbst zusammengefügt erzeuge sie die unbestimmte Zweiheit. Diese Monas aber, die allem Gegensatz vorangeht, ist den Neuplatonikern zufolge die Gottheit [2]). Demgemäss pflegen auch die Neueren [3]) anzunehmen, dass die Pythagoräer das absolute Eins, oder die Gottheit, als den wandellosen Urgrund von der Welt und den Gegensätzen in ihr gesondert haben. Und allerdings nennt Philolaus [4]) Gott den Einen immer

---

1091, a, 13, da das Eins hier (s. u.) die erste ausgedehnte Einheit ist; Metaph. XIV, 4. 1091, b, 1 ff. ist wohl so wenig als XIII, 8. 1083, a, 20 von den Pythagoräern die Rede.

1) Adv. Math. X, 261.

2) Die Belege bei Brandis Gesch. d. Phil. I, 485 f.

3) Böckh, Philolaus 53 f. 147—151. Brandis a. a. O. Ritter Pyth. Phil. S. 113 f. 119—124. 156—159. Gesch. d. Phil. I, 387—389, mehr an Sextus sich anschliessend auch Marbach Gesch. d. Phil. I, §. 62 f.

4) S. Böckh S. 151. 148. Was an dem letztern Orte aus Syrian über Archytas angeführt wird, dass er Gott die Ursache vor der Ursache genannt habe, können wir nicht benützen, da hier (nach Brandis de perd. Arist. libr. S. 36) statt „Ἀρχύτας“ „Ἀρχαίνετος“ zu lesen ist; ebensowenig den angeblichen Ausspruch des

seienden Führer und Grund (*ἀρχὰ*) von Allem, von dem Alles wie in einer Haft umschlossen sei, und sagte, wie berichtet wird: *Ἓν ἀρχὰ πάντων*, und: Gott habe die Grenze und das Unbegrenzte geordnet. Diess sind indessen erst populäre religiöse Vorstellungen, aus denen wir noch nicht erfahren, welche Bedeutung die Idee der Gottheit für die pythagoräische Philosophie hatte, und ob dieselbe mit dieser Philosophie überhaupt systematisch verbunden war; denn auch das zuletzt Angeführte, dass Gott Grenze und Unbegrenztes eingerichtet habe, kann nicht für einen philosophischen Satz gelten, da auch hier kein inneres Verhältniss Gottes zu den zwei Urgründen ausgesprochen ist. Diess wäre nur dann vorhanden, wenn Gott nicht blos der Eine oder das Eine, sondern ausdrücklich das Eins oder die Einheit, oder umgekehrt das Eins Gott genannt wäre. Dafür finde ich aber keine Belege. Schon dass das Eins überhaupt der Grund des Begrenzten und Unbegrenzten sei, sagt kein guter Zeuge; denn die Neuplatoniker, wo sie in eigenem Namen reden, verdienen keine Beachtung; die Aristotelischen Stellen, die man hieher gezogen hat, beziehen sich theils gar nicht auf die Pythagoräer [1]), theils reden sie nicht von dem Eins als Grund

---

Archytas, den SYRIAN zu Metaph. XIII, 8 anführt (bei BRANDIS a. a. O.): *ὅτι τὸ ἓν καὶ ἡ μονὰς συγγενῆ ἐόντα διαφέρει ἀλλήλων*, denn diese Worte sind schwerlich ächt; Andere (THEON I, 4. S. 27.) versichern ausdrücklich, Archytas habe so wenig, als Philolaus, zwischen dem Eins und der Monas unterschieden, und auch ARISTOTELES redet nie, wo er pythagoräische Lehren darstellt, von der Monas. Was endlich das angebliche Fragment des Archytas bei STOBÄUS I, 710 ff. betrifft, so verräth sich sein späterer Ursprung schon durch die Aristotelische Terminologie *μορφὴ, ὕλη, ἀρχὴ κινοῦσα*.

1) So Metaph. XIII, 8, wie diess auch RITTER zugiebt, Pyth. Phil. S. 114. Von denjenigen, welche die Zahlen für das Princip der Dinge und das Eins für das Princip der Zahl halten (p. 1083, a, 20), werden hier (p. 1083, b, 8) die Pythagoräer ausdrücklich unterschieden. Jene sind offenbar Platoniker.

von Allem, auch dem Begrenzten und Unbegrenzten, sondern entweder von der Zahl Eins, als Princip der übrigen, bestimmten Zahlen [1]), oder von der ersten körperlichen Einheit, die uns später noch als die Hestia oder der Mittelpunkt der Welt vorkommen wird [2]); wogegen Aristoteles [3]) und mit ihm Philolaus [4]) bestimmt sagen, das Eins sei aus dem Geraden und Ungeraden zusammengesetzt — das Zusammengesetzte kann aber doch nicht der Grund dessen sein, aus dem es zusammengesetzt ist [5]). Ebensowenig lässt sich aber auch das Weitere nachweisen, dass das Eins den Pythagoräern die Gottheit gewesen

---

1) Metaph. I, 5. 986, a, 20: *τὸν ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνὸς εἶναι.*

2) Metaph. XIII, 6. 1080, b, 20. XIV, 3. 1091, a, 15. Was Ritter (Gesch. d. Phil. I, 389) hier einwendet, dieses Eins könne nicht ein abgeleitetes Eins sein, da Arist. den Pythagoräern gerade vorwirft, sie leiten es nicht ab, ist nicht richtig; nicht dass sie das Eins überhaupt, sondern dass sie seine Körperlichkeit (*ὅπως τὸ πρῶτον ἓν ξυνέστη ἔχον μέγεθος*) nicht ableiten, sagt Aristoteles.

3) Metaph. I, 5. 986, a, 15 ff.: Die Pythagoräer lehren, die Zahl sei Grund des Seienden, *τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον, τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων, καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττὸν, τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός.*

4) Fr. 2. S. 58: *ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μιχθέντων ἀρτιοπέρισσον.* Dass eben dieses nach pythagoräischer Lehre das Eins sei, sagt auch Aristoteles bei Theon I, 5. S. 30.

5) Was Ritter a. a. O. S. 388 hiegegen bemerkt: »das *ἓν ἐξ ἀμφοτέρων τούτων* bedeute dem Aristoteles nicht: aus beiden geworden, sondern: aus beiden bestehend; denn die Zahl, d. h. Gerades und Ungerades, solle ja erst aus dem Einen werden« — beruht auf einer augenfälligen Verwechslung. Die Zahl soll freilich erst aus dem Eins werden, aber nicht das Gerade und Ungerade, denn diese, als die Elemente der Zahl, sind nicht die Zahl selbst, Ritter's »das heisst« ist mithin unberechtigt. Die Darstellung des Arist. ist wohl klar: aus dem Geraden und Ungeraden oder Unbegrenzten und Begrenzten entsteht zuerst das Eins, als die erste Verbindung dieser beiden Elemente, und aus dem Eins die übrigen Zahlen.

sei. Die angeführten Stellen des Philolaus sagen diess, wie bemerkt, nicht; die Aristotelischen Aeusserungen, auf die man sich beruft [1]), beziehen sich gar nicht auf die Pythagoräer; ebensowenig die Stelle der Theophrastischen Metaphysik [2]); auch hier bleiben also nur die Späteren übrig, mit denen nichts anzufangen ist. Die Annahme, dass die Pythagoräer den Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten auf Gott als die absolute Einheit zurückgeführt haben, steht mithin auf so schwachen Füssen, dass wir sie schon wegen gänzlichen Mangels an hinreichender Beglaubigung aufgeben müssen. Dazu kommt aber noch, dass sich auch wirklich ein anderer Ort aufzeigen lässt, an dem sich die Vorstellung von der Gottheit in das pythagoräische System einfügt, ihre Kosmologie nämlich. Die Pythagoräer betrachteten bekanntlich den Umkreis und den Mittelpunkt der Welt als ihre beiden Grenzen und desswegen als die Orte des Besten, in welche sie auch das

---

1) Metaph. XIV, 4. 1091, b, 13. 35. Dass hier unter denjenigen, welche das Eins an sich für das Gute halten, nur Platoniker, oder höchstens Megariker, gemeint sein können, erhellt aus Allem. Schon die Ausdrücke *αὐτὸ ἕν*, *ἀκίνητοι οὐσίαι* gebraucht Aristoteles nur von den Platonischen Ideen; ebenso die Frage über das Verhältniss des Eins und des Guten haben erst die Megariker und Plato (vgl. Rep. VI, 509, B) angeregt; auch das dem Guten Entgegenstehende endlich wird Z. 31 ganz mit Platonischen Ausdrücken beschrieben. Im Uebrigen vgl. über diese Stelle meine »Platonischen Studien« S. 277.

2) C. 9. S. 322, 14 ed. Brandis: *Πλάτων δὲ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι μακρὰν τὴν ἀπόστασιν ἐπιμιμεῖσθαί γε θέλειν ἅπαντα· καίτοι καθάπερ ἀντίθεσίν τινα ποιοῦσι τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός· — διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεὸν, ὅσοι τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀνάπτουσι, δύνασθαι πάντ' ἐπὶ τὸ ἄριστον ἄγειν.* Der letztere Satz ist nun offenbar Platonisch; vgl. Tim. 48, A, wo selbst die Ausdrücke theilweise gleich sind, Theät. 176, A. Auch die *ἀόριστος δυὰς* ist nicht altpythagoräisch (s. o.). Dieser Stelle können wir daher für die Darstellung des ursprünglichen Pythagoräismus nichts entnehmen.

edelste Element, das Feuer versetzen, unter denen jedoch hinwiederum die Mitte der vorzüglichere ist. Das Feuer der Mitte nannten sie nun die Hestia des Weltalls oder die Wache des Zeus, den Zusammenhalt und das Maass der ganzen Natur [1]). Nun wird den Pythagoräern auch die Lehre zugeschrieben, dass die Weltseele sich durch's ganze All verbreite, und auch die menschlichen Seelen ein Theil von ihr seien [2]), und mag auch das Fragment, worin Philolaus diese Lehre vorträgt [3]), verdächtig, und die bestimmtere Vorstellung von einer Seele der Welt dem späteren, Platonischen Ideenkreis entnommen sein, so scheint doch auch schon aus dem oben Angeführten über das Feuer der Mitte und des Umkreises hervorzugehen, dass sie eine Verbreitung der Lebenskraft und der Harmonie aus dem Mittelpunkt und der Peripherie in alle Theile der Welt annahmen. Eben diese Bestimmung ist es nun wohl, an die sich ihnen die Göttervorstellung zu-

1) Die Belege bei Böckh Philolaus S. 94 ff. Ritter Pyth. Phil. S. 190 ff.

2) Vgl. Brandis Gesch. d. Phil. I, 487 f.

3) Die Stelle (aus Stobäus Ekl. I, 21, 2. S. 418 ff.) ist angeführt bei Böckh Philol. S. 164 ff. Dass jedoch ihre Aechtheit nicht durchaus sicher sei, giebt auch Böckh zu, und sucht desswegen das Ursprüngliche in ihr von den späteren Zusätzen zu scheiden. Diess hat aber immer etwas Missliches, und am Ende ist doch wohl auch nach dieser Ausscheidung Unächtes zurückgeblieben. Ich wage es nicht in dieser Sache einem Böckh gegenüber meinem eigenen kritischen Takte zu vertrauen, aber doch möge mir die Frage erlaubt sein, ob nicht am Anfang des Fragments die allzugrosse Uebereinstimmung mit Plato's Timäus (S. 33, C f. 34, B. 58, C) Verdacht erwecken darf, ebenso gegen das Ende die Ableitung des θεῖον von θέω (vgl. Plato, Kratyl. S. 397, C), und noch mehr das Aristotelisch Lautende: ἐνέργειαν ἀΐδιον θεῶ τε καὶ γενέσιος, ob endlich Aristoteles De an. I, 2. 404, a, 16 wohl eine so bestimmte Erklärung des Philolaus über die ewige Bewegung der Seele übergangen hätte, um dieselbe Lehre mühsam aus einigen vereinzelten Vorstellungen als pythagoräisch zu erweisen.

nächst anschloss, wie sich diess auch schon in der Bezeichnung der Mitte als Burg des Zeus und des Umkreises als Ὄλυμπος zeigt; auf diesen Zusammenhang weist aber auch die Darstellung des Platonischen Phädrus (S. 246, E. f.), deren pythagoräischen Ursprung Boeckh [1]) gewiss richtig erkannt hat, und die Lehre von der Göttlichkeit der Gestirne [2]). In die Untersuchung über die Principien scheint dagegen der ältere und reine Pythagoräismus die Idee Gottes nicht eingemischt zu haben.

Durch dieses Resultat sind nun auch bereits zwei Behauptungen abgewiesen, die sich auf die entgegengesetzte Voraussetzung stützen, die, dass unter dem Eins Gott als bestimmtes Princip, unter dem Unbegrenzten die Materie zu verstehen sei [3]), und die, dass nach pythagoräischer Lehre Gott als der Urgrund ebenso Princip des Unvollkommenen, wie des Vollkommenen sei, und selbst erst in der Welt aus der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit sich entwickle [4]). Die erste von diesen Annahmen bedarf wohl keiner weiteren Widerlegung, da sie auch an dem Gegensatz der Materie und der wirkenden Ursache eine Bestimmung hereinbringt, die nicht pythagoräisch sein kann [5]). Ritter's Ansicht stützt sich neben der Theophrastischen Stelle, der bereits oben Vermischung von Platonischem und Pythagoräischem nachgewiesen wurde, und die auch abgesehen davon nichts beweisen würde, hauptsächlich auf die Bemerkung des Aristoteles [6]): die Pythagoräer glauben, dass das Schönste und Beste nicht

---

1) A. a. O. S. 104 f.
2) Philolaus Fr. 11. S. 94. Vgl. Diogenes Laert. VIII, 27.
3) Schleiermacher, Gesch. d. Phil. S. 56.
4) Ritter Pyth. Phil S. 149—152. Gesch. d. Phil. I, 398—401.
5) Vgl. Ritter Pyth. Phil. S. 145—149.
6) Metaph. XII, 7. 1072, b, 28: *φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον* u. s. w. *Ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ*

am Anfang sei. Dass jedoch die Pythagoräer diesen Satz auch in Beziehung auf die Gottheit ausgesprochen haben, folgt daraus, dass Aristoteles bei der Untersuchung über das Wesen Gottes seiner erwähnt, noch durchaus nicht, er konnte diess auch, wenn das pythagoräische System nur überhaupt eine Bestimmung enthielt, woraus diese Ansicht gefolgert werden konnte. Seinem sonstigen Verfahren wenigstens, z. B. im ersten Buche der Metaphysik, würde diess ganz entsprechen. Eine solche Lehre findet sich nun im Pythagoräismus allerdings; denn das Schönste und Beste ist auch nach Philolaus die Zahl und die Harmonie, welche allen Dingen als ihre göttliche Wesenheit inwohnt und ohne die nichts erkennbar noch geordnet wäre; diese aber ist nicht das Erste, sondern erst aus ihren Elementen, dem Begrenzten und Unbegrenzten, entstanden. Diess ist es nun wohl, was Aristoteles bei seiner Aeusserung im Auge hat; der Schluss, den Ritter aus ihr zieht, ist daher nicht berechtigt. Und das um so weniger, da Philolaus [1] ausdrücklich Gott als *εἷς ἀεὶ ἐὼν, μόνιμος, ἀκίνατος, αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος* beschreibt, Prädikate, die einem sich entwickelnden Gotte nur inconsequenterweise gegeben werden konnten [2], und da überhaupt die Vorstellung von einer Entwicklung Gottes aus der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit der ganzen alten Philosophie fremd ist.

Neben den bisher besprochenen Punkten muss hier auch noch der Ansicht erwähnt werden, dass den ursprüng-

εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται.

1) Fr. 19. S. 151.

2) Denn dass die Pythagoräer mit diesen Prädikaten nur »die bleibende Identität der Substanz setzen, aber keineswegs die zeitliche Entwicklung derselben aufheben« wollten — diese Auskunft schiebt ihnen viel zu moderne Ideen unter.

lichen Ausgangspunkt des pythagoräischen Philosophirens nicht die Frage nach dem objektiven Wesen der Dinge, sondern die subjektiv gewendete nach den Gründen des Erkennens gebildet habe. Der wahre Grund der pythagoräischen Zahlenlehre ist nach Brandis [1]) die Ueberzeugung, dass ohne Zahl nichts erkennbar, die Zahlenlehre durchaus sicher und allem Streite der Meinungen entnommen sei. Wie nun bei den ältesten Philosophen überhaupt die Voraussetzung fast allgemein ist, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde, so, glaubt er, schlossen auch die Pythagoräer, das Princip des Erkennens sei auch Princip des Seins, die Zahlenverhältnisse, die dem Wissen seine Sicherheit gewähren, müssen auch das Wesen der Dinge ausmachen. Und allerdings führt Philolaus für seine Lehre von der Bedeutung der Zahl namentlich auch diess an, dass ohne die Zahl keine Erkenntniss möglich wäre, die Zahl Grund alles Wissens und keine Lüge in ihr sei [2]). Daraus folgt aber noch nicht, dass dieser Gedanke auch die geschichtliche Grundlage der pythagoräischen Philosophie bilde; was in der wissenschaftlichen Entwicklung zur Begründung einer Lehre geltend gemacht wird, ist gar nicht immer auch dasjenige, von wo aus ihr Urheber auf sie gekommen ist. Zudem führt ja Philolaus selbst den Beweis für die Zahlenlehre zuerst in objektiver Weise, indem er (Fr. 1) zeigt, Alles müsse aus Begrenzendem und Unbegrenztem bestehen. Aus den obenerwähnten Aeusserungen kann daher nichts geschlossen werden. Noch weniger folgt aus der Bemerkung des Aristoteles [3]): die Pythagoräer seien auf ihre Ansicht durch die Beobachtung geführt worden, dass Alles nach Zahlenverhältnissen gebildet sei; diese Aeusserung lässt es ja ganz unentschieden, welches Inter-

1) Rhein. Mus. II, 215 ff. Gr.-röm. Phil. I, 420 f. 445.
2) Fr. 2. 4. 18. S. 58. 62. 140. 145.
3) Metaph. I, 5.

esse sie bestimmte, nach den Gesetzen des Seins zu fragen, ob das subjektive, Sicherheit des Wissens zu gewinnen, oder das objektive, die Wesenheit und Wirklichkeit des Seienden anzuschauen. Solche einzelne Aeusserungen können aber hier überhaupt nicht entscheiden, sondern nur die ganze Anlage des Systems. Ueber diese bemerkt aber Ritter [1]) mit Recht, wenn die Sätze über die Möglichkeit des Erkennens den obersten Grundsatz der pythagoräischen Lehre enthielten, so hätte ihre Entwicklung eine rein dialektische sein müssen, was doch mit dem Augenschein nicht übereinstimme. Wo in einem System die Frage nach den Bedingungen des Wissens vorangestellt wird, da führt sie immer mit Nothwendigkeit zunächst zu Untersuchungen über den Begriff, die Arten und die Methode des Wissens: von solchen Untersuchungen enthält aber das pythagoräische System nichts, und damit wir den Grund davon nicht etwa nur in einem, ohnedem unerklärlichen Mangel an Nachrichten über diesen Punkt suchen können, bezeugt Aristoteles, wie schon früher (S. 59) aus anderem Anlass gezeigt wurde, ausdrücklich, die Spekulation der Pythagoräer habe sich ganz auf die kosmologischen Fragen beschränkt.

Es schien mir nöthig, diese Untersuchungen über einige Hauptpunkte des pythagoräischen Systems anzustellen, da nur durch sie die richtige Stellung dieses Systems möglich wird. Die bisher bestrittenen Ansichten sammt und sonders leihen dem Pythagoräismus Ideen, die bei einer so alten und durch so wenige Vorgänger vermittelten Lehre befremden müssten. Anders stellt sich die Sache, wenn die Ergebnisse der vorstehenden Erörterung richtig sind. Dann erhalten wir von dem pythagoräischen Philosophiren ein Bild, wie es dem einfachen Charakter des ältesten Denkens gemäss ist. Den Ausgangspunkt dieser Philosophie bildet die-

1) Pythag. Phil. S. 135 f.

selbe Untersuchung, mit der auch die jonische Physiologie angefangen hatte, das Nachdenken über das Allgemeine, aus dem alle Dinge bestehen, die einfache Frage: was ist das Seiende seinem wahren Wesen nach? und auf diese Frage ertheilt sie zunächst nur die ebenso einfache Antwort: Alles ist Zahl, d. h. Alles besteht aus Zahlen, die Zahlen sind die Substanz und das Wesen der Dinge. Dieser Satz musste nun natürlich im Konkreten nachgewiesen werden, und da hiefür neben der Arithmetik und Geometrie die Verhältnisse der Töne und die der Himmelskörper die schlagendste Analogie darboten, so gehört wohl eine, wenn auch vielleicht rohe Anwendung jenes allgemeinen Princips auf die Grössenlehre, Musik und Astronomie mit zu den ursprünglichsten Bestandtheilen des pythagoräischen Systems. Der nächste Fortschritt musste sein, dass unter den Zahlen selbst die zwei Klassen der ungeraden und geraden unterschieden, und dieser Gegensatz auf das Princip angewendet wurde. Der Satz, dass Alles Zahl sei, bestimmte sich so näher dahin: Alles ist aus Geradem und Ungeradem zusammengesetzt, und hieran musste sich dann, da die Zahlenlehre überhaupt gerade im Anfang am Wenigsten getrennt vom empirischen Wissen existirt haben kann, die Bemerkung anschliessen, dass Gegensätze, welche dem des Ungeraden und Geraden entsprechen, durch die ganze Natur und das menschliche Leben sich hindurchziehen. Der Gedanke jedoch, eine Tafel dieser Gegensätze aufzustellen, kann erst viel später sein, als diese allgemeine Beobachtung. Gleichfalls einer späteren Zeit muss die Zurückführung des Gegensatzes von Ungerade und Gerade auf den allgemeineren des Begrenzten und Unbegrenzten angehören, denn der abstraktere Ausdruck ist immer Sache einer entwickeltern Reflexion; für die ersten Anfänge des Philosophirens müssen wir uns mit einigen Grundanschauungen möglichst konkreter Natur begnügen. Zu derselben jüngeren Entwick-

lungsform müssen wir endlich auch die Durchführung des pythagoräischen Princips durch ein geordnetes naturwissenschaftliches Detail rechnen, das ausgebildete harmonische System und die Construction der physikalischen Körper aus der geometrischen Figur — Parthieen, die ebenso, wie die methodischere Begründung des Princips und die zehengliedrige Kategorieentafel wohl erst der Zeit des Philolaus angehören. Etwas älter ist wohl die Vorstellung von zehen himmlischen Körpern und der Gegenerde, und noch früher, vielleicht schon Pythagorisch, die Lehre, dass die Kraft der Zahl in der Dekas liege; zu den ältesten Bestandtheilen dieser Philosophie gehören gewiss auch die mythischen und alterthümlich rohen Vorstellungen von der Seelenwanderung, von den Dämonen, die als Sonnenstäubchen in der Luft umherflattern, vom Zweck des Donners, die Gottlosen im Tartarus zu schrecken, und manche symbolisch eingekleidete Gnomen — Sätze und Vorstellungen freilich, die grossentheils keine philosophische Bedeutung haben.

Doch wagen wir uns mit diesen Voraussetzungen nicht über die Grenzen dessen hinaus, was einer geschichtlichen Darstellung erlaubt ist? Wie die ältere unkritische Zeit dem Pythagoras selbst Alles, auch das Späteste und Entwickeltste, zuschrieb, was irgendwo als pythagoräisch zum Vorschein gekommen ist, so hat in neuerer Zeit umgekehrt das gerechte Misstrauen gegen alle vorgeblichen Ueberlieferungen über die Lehre des Pythagoras da und dort den Zweifel hervorgerufen, ob ihm überhaupt etwas von der Philosophie angehöre, die später unter seinem Namen in Umlauf kam. Aus diesem Grunde bespricht z. B. Brandis [1]) das pythagoräische System erst nach dem eleatischen, indem er bemerkt, selbst wenn sich die Ausbildung der Zahlenlehre durch Pythagoras erweisen liesse, so finde sich

1) Griech.-röm. Phil. I, 421.

diese doch weder bei den Eleaten, noch bei einem der Jonier, mit Ausnahme des Empedokles, berücksichtigt, sie scheine überhaupt erst im Sokratischen Zeitalter die ihr gebührende Anerkennung gefunden zu haben. Jener Zweifel geht aber doch wohl zu weit, und auch die weiteren Bemerkungen von Brandis sind schwerlich ganz richtig. Schon das eleatische System setzt das Vorhandensein des pythagoräischen voraus; die Abstraktion, allen Reichthum der Erscheinungen auf den Einen Begriff des Seins zurückzuführen, ist viel zu gewaltig, als dass wir uns nicht nach einer geschichtlichen Vorstufe für sie umsehen müssten. Zu dieser eignet sich aber, wie schon oben (S. 54) gezeigt wurde, kein anderes System besser, als das pythagoräische, dessen Princip zwischen der sinnlichen Anschauung der altjonischen und dem reinen Gedanken der eleatischen Philosophie genau die Mitte hält. Wenn nun eben dieses System ganz allgemein auf einen Mann zurückgeführt wird, von dem der Stifter der eleatischen Schule erweislich Kunde gehabt hat, muss sich dann nicht diese Angabe schon durch ihr Zusammentreffen mit einer an und für sich nothwendigen Voraussetzung empfehlen? Aber auch die Verhältnisse der pythagoräischen Schule selbst nöthigen uns, ihr Glauben zu schenken. Was dieser Schule philosophischen Zusammenhalt giebt, ist anerkanntermassen die Zahlenlehre. Ebenso gewiss ist, dass ihr geschichtlicher Einheitspunkt in der Person ihres Stifters zu suchen ist. Lässt es sich nun wohl denken, dass diese beiden Momente in der Wirklichkeit gänzlich auseinanderfallen, nicht der Stifter der Schule, sondern ein Späterer erst ihr ihren wissenschaftlichen Charakter aufgeprägt habe? Unbegreiflich bliebe dann gewiss die Einheit dieses Charakters, unerklärlich, dass Alles, was von philosophischen Versuchen aus der Mitte des pythagoräischen Bundes hervorgieng, an der Zahlenlehre seinen Angelpunkt hat, unwahrscheinlich selbst dieses, dass der

Samier ohne alles eigene Verdienst zu der Ehre gekommen wäre, nicht nur dem pythagoräischen Leben, sondern auch der pythagoräischen Philosophie seinen Namen zu leihen. Wie wenig wir jedoch eine solche Annahme nöthig haben, lässt sich auch durch einige entgegenstehende glaubwürdige Ueberlieferungen beweisen. Xenophanes erwähnte, wofern uns Diogenes Laertius nicht mit Fabeln bedient hat, eines Pythagorischen Worts, das die Lehre von der Seelenwanderung voraussetzt [1]. Nun steht freilich diese Lehre mit den philosophischen Ideen des Pythagoräismus nur in unsicherem Zusammenhang, und ist wohl von diesem aus der Mysterientheologie aufgenommen worden [2]; doch ist sie vielleicht mit der Vorstellung, dass die Seele eine Zahl sei, durch den weitern Gedanken, dass sie als Zahl etwas Wesenhaftes und Beharrliches sein müsse, in Verbindung gesetzt worden. Dürften wir nun annehmen, dass diese Verbindung alt sei, so läge schon in der Notiz, die uns Xenophanes giebt, eine indirekte Hinweisung auf die Zahlenlehre; jedenfalls beweist sie aber, dass schon Pythagoras selbst eine eigenthümliche Theorie aufgestellt hat. Bestimmter scheinen sich auf die Philosophie des Pythagoras die Aussprüche des Heraklit über ihn [3] zu be-

1) Diogenes VIII, 36 giebt als Xenophanisch die Verse über Pythagoras:

Καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
φασὶν ἐποικτεῖραι, καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
παῦσαι μηδὲ ῥάπιζ', ἐπειὴ φίλου ἀνέρος ἐστὶ
ψυχὴ, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων.

2) Diess glaube ich mit Ritter Gesch. d. Phil. I, 147 f. 164 namentlich wegen des Gebrauchs, den Pindar von dieser Lehre macht, (bei Plato, Meno 81, B) und der Angabe Herodot's II, 123 annehmen zu müssen.

3) Bei Diogenes VIII, 6: „*Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων — ἐποιήσατο ἑαυτοῦ* [ursprünglich wohl: *ἑωϋτ.*] *σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.*“ Ebd. IX, 1: „*Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει. Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖθίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.*“

ziehen; denn mag auch in dem ersten derselben die Deutung von *ἱστορίη* und *σοφίη* unsicher sein, so scheint doch das Urtheil, dass dem Pythagoras seine Vielwisserei keine wahre Einsicht gebracht habe, auf seine Philosophie hinzuweisen. Auch bei Aristoteles endlich, obwohl er immer nur die Lehre der Pythagoräer erwähnt, findet sich wenigstens Eine Hindeutung auf Pythagoras selbst. Die Stelle der grossen Moral freilich, die ihm mit Bestimmtheit Verbindung der Ethik mit der Zahlenlehre beilegt [1]), ist ebendesswegen, wie ich bereits bemerkt habe (S. 60), sehr verdächtig; dagegen scheint auf eine Pythagorische Zahlenlehre die Angabe [2]) zu führen, dass Alkmäon, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, ähnlich wie die Pythagoräer gelehrt habe, das Leben der Menschen sei meist in Gegensätze gespalten, wie der des Weissen und Schwarzen, des Süssen und Bittern, des Guten und Schlechten, des Kleinen und Grossen. Dass diese Theorie eines Krotoniaten mit der pythagoräischen von den ursprünglichen Gegensätzen in keinem Zusammenhang stehen sollte, ist nicht glaublich. Nun weiss freilich schon Aristoteles nicht mehr zu sagen, ob Alkmäon seine Lehre von den Pythagoräern hat, oder sie von ihm; da sie aber mit dem pythagoräischen Princip aufs Engste zusammenhängt, so kann nur das Erstere der Fall sein, und so haben wir hier eine ziemlich sichere Spur davon, dass schon zu Lebzeiten des Pythagoras, dann aber auch aller Wahrscheinlichkeit nach von ihm selbst, das Princip der Zahlenlehre nicht blos ausgesprochen, sondern auch bereits in seine allgemeinsten Momente zerlegt war.

Was nun die philosophische und geschichtliche Bedeutung dieses Princips betrifft, so ist davon bereits ge-

---

1) I, 1. 1182, a, 11.
2) Metaph. I, 5. 986, a, 26.

nügend gesprochen worden; sie besteht mit Kurzem darin, dass das Wesen der Natur, mit dessen Aufsuchung sich die Systeme des Anfangs beschäftigen, nicht in der Materie, sondern in der Form, in der allgemeinen Gesetzmässigkeit des Seins gesucht wird. Diese Einsicht tritt aber hier noch nicht rein heraus; das Allgemeine, welches die Substanz der Dinge ausmachen soll, ist erst das Allgemeine der Anschauung, mathematische Formbestimmung; das Wesen ist noch nicht für sich als das reine Wesen des Gedankens gefasst. Diesen weiteren Schritt zu thun war die Aufgabe der eleatischen Schule.

§. 7.

Die Eleaten.

Da auch von der Stellung und Bedeutung der eleatischen Philosophie im Allgemeinen schon oben die Rede war, so ist hier nur noch übrig, ihre Entwicklung im Besondern zu verfolgen. Das Schema dieser Entwicklung ist nun schon äusserlich dadurch gegeben, dass sie sich in drei aufeinanderfolgenden Generationen vollbracht hat, und dass auch wirklich ihre Hauptmomente an diese drei Generationen vertheilt sind, werden wir unten noch finden; hier unterscheiden wir vorläufig noch ohne nähere Begründung den Anfang der eleatischen Philosophie durch Xenophanes, ihre systematische Ausbildung durch Parmenides, und ihr Ende in Zeno und Melissus.

Wie bei den meisten älteren Philosophen müssen wir auch bei Xenophanes die Dürftigkeit der Berichte beklagen, und doch enthält selbst das Wenige, was von ihm überliefert ist, noch viel zu viel, und dieser Ueberfluss hat dem Verständniss und der richtigen Beurtheilung dieses Mannes weit mehr geschadet, als jener Mangel. Wir haben über Xenophanes, ausser einigen zerstreuten Aeusse-

rungen des Aristoteles und mehreren, zum Theil werthvollen Fragmenten [1]), einen vielversprechenden Bericht in der Schrift De Xenophane Zenone et Gorgia, mit welcher Simplicius [2]) und die Anführung des Bessarion [3]) aus Theophrast im Wesentlichen übereinstimmt. Auf diese Auktoritäten glaubte man nun fast allgemein dem Xenophanes weit entwickeltere und methodischer begründete Gedanken zuschreiben zu dürfen, als sich aus den sonstigen Berichten über ihn und den erhaltenen Bruchstücken seines Werks ergeben würden. Hier stellt sich jedoch gleich die merkwürdige Erscheinung heraus, dass die genannten Quellen zwar die gleichen Sätze und Beweise berichten, aber von verschiedenen Subjekten. Nach der gewöhnlichen Angabe der Manuscripte würde in der Aristotelischen Schrift c. 1 u. 2 von Xenophanes handeln, c. 3. 4 von Zeno, c. 5. 6 von Gorgias. Simplicius und Bessarion dagegen legen dasselbe dem Xenophanes bei, was hier Zeno's Namen trägt, und andere Data erheben zur Gewissheit, dass die c. 1. 2 entwickelte Lehre nicht dem Xenophanes, sondern nur dem Melissus angehören kann; denn die Unbegrenztheit des Einen Seins (c. 1. 974, a, 9) hat nach Aristoteles' bestimmter Erklärung [4]) zuerst Melissus ausgesprochen, Xenophanes dagegen über die Frage nach seiner Begrenztheit und Unbegrenztheit sich gar nicht erklärt; ebenso die Beweise für seine Lehre vom Sein, welche hier nach älterer Annahme dem Xenophanes zugeschrieben wurden, gehören

1) Gesammelt und erklärt von Fülleborn in seinen Beiträgen 7. St., ungleich vollständiger von Brandis Commentationes eleaticae 1. B. und Karsten Philosophorum graecorum veterum reliquiae I, 1 (A. u. d. T. Xenophanis carminum reliquiae).

2) In phys. f. 6. Die Stelle ist abgedruckt und commentirt bei Karsten a. a. O. S. 106—109.

3) In calumniatorem Platonis II, 11. S. 32, b, abgedruckt bei Brandis S. 17 f. Karsten S. 107.

4) Metaph. I, 5. 986, b, 18. vgl. Phys. III, 5. 207, a, 15.

nach unverdächtigen Aristotelischen Zeugnissen und den von Simplicius aufbewahrten Fragmenten des Melissus diesem [1]); unsere Schrift selbst sagt ganz klar, dass sie in ihrem ersten Theile von Melissus rede [2]); auch ihre Abschreiber endlich sind nicht ganz einstimmig darüber, auf wen sie die beiden ersten Theile deuten sollen, denn nennt auch keine der Bekker'schen Handschriften beim ersten Theile den Meliss, so beziehen doch einige diesen auf Zeno und erst den zweiten auf Xenophanes. Durch diese Gründe glauben sich nun weit die meisten der Neueren, seit Fülleborn und Spalding [3]), berechtigt, den ersten Theil auf Melissus, den zweiten auf Xenophanes zu beziehen. Mit Recht ist jedoch hiegegen von Andern [4]) bemerkt worden, das Schriftchen selbst bezeichne als Thema des zweiten Theils ganz bestimmt die Lehre des Zeno [5]), die dialek-

---

1) Den erschöpfenden Beweis hiefür s. bei Brandis a. a. O. S. 186 ff. 200 f. Griech.-röm. Phil. I, 398 ff.

2) C. 4. 977, b, 21, am Anfang der Kritik über Zeno (oder Xenophanes): *πρῶτον μὲν οὖν λαμβάνει καὶ οὗτος τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι ἐξ ὄντος, ὥσπερ ὁ Μέλισσος* — vgl. c. 1 Anf. u. 974, b, 21. c. 2. 975, a, 21. C. 5. 979, a, 22 (über Gorgias): *τὰ μὲν ὡς Μέλισσος, τὰ δὲ ὡς Ζήνων ἐπιχειρεῖ δεικνύειν*, nämlich (c. 6. 979, b, 21): *εἰ μὲν ἀγένητον, ἄπειρον αὐτὸ τοῖς τοῦ Μελίσσου ἀξιώμασι λαμβάνει* — diese aber berichtet c. 1. 974, b, 9.

3) Fülleborn liber de Xen. Zen. et Gorg. illustr. Hal. 1789. Spalding Commentar. in primam partem libelli de X. Z. et G. Berol. 1793. Angeführt von Tennemann-Wendt I, 162 u. A.

4) Fries Gesch. d. Phil. I, 157 f. 167. Marbach Gesch. d. Phil. I, 145 f. Schleiermacher Gesch. d. Phil. S. 61 f.

5) C. 5. 979, a, 22 (s. Anm. 2). — C. 6. 979, b, 22: *τὸ δ' ἄπειρον οὐκ ἂν εἶναί ποτε, οὔτε γὰρ ἐν αὐτῷ οὔτ' ἂν ἐν ἄλλῳ εἶναι, δύο γὰρ ἂν οὕτως ἢ πλείω εἶναι, τό, τε ἐνὸν καὶ τὸ ἐν ᾧ, μηδαμοῦ δὲ ὂν οὐδὲ εἶναι, κατὰ τὸν Ζήνωνος λόγον περὶ τῆς χώρας* [scil. *λαμβάνει Γοργίας* — die Bekker'sche Interpunktion dieser Stelle scheint nämlich unrichtig zu sein]. Was hier als *Ζήνωνος λόγος* bezeichnet wird, ist offenbar dasselbe, was c. 3. 977, b, 3. 13 anführt: *ἄπειρον ὃ μὴ ὂν εἶναι* und: *τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδαμῇ εἶναι.* — C. 4. 979, a, 4: *οὐ γὰρ δὴ τὸ τοιοῦτον*

tische Beweisführung, die es vorträgt, lasse sich dem Xenophanes nicht zutrauen, während umgekehrt in dem vorliegenden Bericht keine Spur der ursprünglichen epischen Darstellung, auch nicht Ein Bruchstück eines Hexameters vorkomme, überhaupt aber würde sich Xenophanes zwischen Melissus und Gorgias wunderlich ausnehmen, und unmöglich könnte der Verfasser, wenn er die gesammte eleatische Lehre im Auge hatte, den Parmenides übergangen haben. Dieser Bericht bezieht sich daher ganz gewiss nach der Absicht seines Verfassers auf Zeno und nicht auf Xenophanes. Wie ist es dann aber zu erklären, dass doch die gleiche Ausführung, welche hier als Zenonisch, anderwärts als Xenophanisch überliefert wird? Dass sie beiden angehöre, lässt sich nicht annehmen; sollen wir sie daher, der herrschenden Meinung gemäss, dem Xenophanes, oder mit Schleiermacher, Fries und Marbach dem Zeno beilegen? Die erste Ansicht führt für sich an, einmal, dass sich Simplicius und Bessarion bei ihren Berichten ausdrücklich auf Theophrast berufen, sodann, dass die theologische Fassung des eleatischen Princips sonst allgemein nur dem Xenophanes zugeschrieben wird. Jener Grund kann indessen nichts beweisen, denn dass Bessarion unmittelbar aus Theophrast und nicht vielmehr aus Simplicius oder auch aus der von ihm für Theophrastisch gehaltenen Schrift De Xenophane geschöpft habe, ist eine ganz unsichere Voraussetzung, und wenn sich Simplicius auf Theophrast beruft, so bezieht sich doch dieses — was allgemein übersehen wird — nur auf eine allgemeine, mit der Angabe der Aristotelischen Metaphysik übereinstimmende Notiz, nicht auf seine ganze Ausführung [1]). Ebensowenig beweist aber

---

ἓν, ὥσπερ ὁ Ζήνων πολλὰ εἶναι φύσει. αὐτὸς γὰρ σῶμα λέγει εἶναι τὸν θεόν. Vgl. c. 3. 977, b, 1. 19. πάντη δ' ὅμοιον ὄντα [τὸν θεὸν] σφαιροειδῆ εἶναι — ὅμοιόν τε καὶ σφαιροειδῆ ὄντα.

1) Die Stelle des Simplicius lautet: *Μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ*

auch das Zweite; denn wenn es auch richtig ist, dass die theologische Form der eleatischen Lehre in der Wirklichkeit nur dem Xenophanes angehört hat, so folgt daraus doch keineswegs, dass auch jeder Bericht über die eleatische Philosophie, welcher diesem Typus folgt, die ächt Xenophanische Lehre wiedergiebt. Und dass wenigstens der vorliegende diess nicht thut, weder in der von Simplicius, noch in der von dem angeblichen Aristoteles überlieferten Fassung, erhellt aus mehr als Einem Grunde. Einmal nämlich ist schon der Widerspruch dieser beiden Zeugen

---

ὂν καὶ πᾶν, καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον, οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος, ὁμολογῶν ἑτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας τὴν μνήμην τῆς τούτου δόξης. Τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης u. s. w. Was hier mit Bestimmtheit als Theophrastisch angeführt wird, sind offenbar nur die Worte *μίαν — ὑποτίθεσθαι*, und *ἑτέρας — δόξης*, denn nur diese giebt Simpl. in indirekter Rede, alles Weitere dagegen, d. h. die ganze dialektische Ausführung, trägt er in eigenem Namen vor, ohne sich hiefür auf Theophrast zu berufen, wie er denn auch im Folgenden in demselben ununterbrochenen Zusammenhang des Nikolaus von Damask und des Porphyr erwähnt. Ob daher diese weitere Ausführung sich auch noch auf eine Theophrastische oder von Simpl. für Theophrastisch gehaltene Schrift stütze, muss dahingestellt bleiben, und ist nicht einmal wahrscheinlich. Die von Simpl. angeführten Worte sind nämlich offenbar der Theophrastischen Physik entnommen (dass in dieser des Xenophanes erwähnt wurde, sehen wir auch aus Stobäus Ecl. Phys. I, 26. S. 522 ed. Heeren — auch über Parmenides sprach Theophrast in der Physik s. Brandis Comm. El. S. 89. 156 f.). In dieser Schrift aber kann Theophrast, seiner ausdrücklichen Erklärung zufolge, nicht ausführlicher von Xenophanes gehandelt haben; aus ihr hat daher Simpl. das Folgende gewiss nicht. Dann aber auch schwerlich aus einer andern Theophrastischen Schrift, denn diess würde er besonders bemerkt haben. Jene allein für Theophrastisch zu haltenden Worte aber gestatten nicht blos die Erklärung: X. habe dem Einen Grenze und Unbegrenztheit u. s. f. abgesprochen, sondern auch die: er habe ihm keine dieser Eigenschaften bestimmt beigelegt.

über die Person des Philosophen, dessen Lehre sie vortragen, höchst bedenklich, und muss die Vermuthung nahe legen, dass keiner von beiden Recht habe. Sodann können wir unmöglich bei Xenophanes, den Aristoteles [1]) wegen seines ungebildeten Denkens tadelt, eine so dialektische Form voraussetzen, und müssen nothwendig in einem authentischen Bericht über ihn Spuren der ihm eigenen poëtischen Darstellung erwarten. Weiter kommt hier [2]) die Bestimmung vor, dass das Eine oder die Gottheit kugelförmig sei; diese Bestimmung wird aber von dem ganzen übrigen Alterthum als Eigenthum des Parmenides betrachtet, in dessen Gedicht sie sich noch findet, und für den sie auch allein passt, während sie hier der unmittelbar folgenden Behauptung, dass das Eine weder begrenzt noch unbegrenzt sei, auf's Handgreiflichste widerspricht. Ferner: Xenophanes lehrt ausdrücklich, die Gottheit sei unbewegt [3]), hier wird ausführlich gezeigt, sie sei weder bewegt, noch unbewegt. Was endlich für sich schon entscheidet: Aristoteles [4]) versichert auf's Bestimmteste, Xenophanes habe

1) Metaph. I, 5. 986, b, 26.

2) De Xen. etc. c. 3. 977, b, 1. Simpl. a. a. O. *πεπερασμένον δὲ καὶ σφαιροειδὲς αὐτὸ διὰ τὸ πανταχόθεν ὅμοιον λέγει.*

3) Fr. 4: *Αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδὲν*
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

4) Metaph. I, 5. 926, b, 18. *Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην· διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δ' ἄπειρον φησὶν αὐτό· Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας οὐδὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.* Dass diess nicht blos sagen will, X. habe nicht bestimmt, ob er das Eins als materielles oder formelles Princip denke, sondern dass ihm auch eine Bestimmung uber Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Eins abgesprochen werden soll, zeigt der Zusammenhang; jenes hatte auch Parmenides und Meliss nicht ausdrücklich gesagt, sondern Aristoteles erschliesst ihre Ansicht darüber erst aus dem, was sie über den zweiten Punkt sagen; nur auf diesen kann sich daher das *οὐδὲν διεσαφήνισε* beziehen.

nichts darüber bestimmt, ob er sich das Eins als begrenzt oder unbegrenzt denke, wie könnte er aber dieses sagen, wenn Xenophanes vielmehr ausdrücklich bestimmt und bewiesen hätte, dass es weder das Eine noch das Andere sei, und wie können wir glauben, eine so eigenthümliche Ansicht würde Aristoteles an Stellen, wie Metaph. I, 5. Phys. I, 3 (185, b, 16) übergangen haben? — So wenig aber die fragliche Darstellung hienach Xenophanisch sein kann, so unwahrscheinlich ist es doch auch, dass die Aristotelische Schrift Recht habe, welche sie dem Zeno beilegt. Denn abgesehen davon, dass auch hier die Zeugen sich gegenseitig entkräften, widerspricht auch ihre innere Beschaffenheit: ihr theologischer Inhalt kann so wenig Zenonisch sein, als ihre dialektische Form Xenophanisch. Nicht Einer von den Alten weiss etwas von theologischen Behauptungen Zeno's, keiner beschränkt seine Beweise gegen die Möglichkeit des Werdens mit der Schrift De Xenoph. [1]) auf die Gottheit, alle lassen ihn vielmehr dieselben in ganz allgemeinem Sinne vortragen. Nimmt man dazu noch den bereits bemerkten innern Widerspruch der vorliegenden Darstellung, dass sie den Zeno in Einem Athem die Kugelgestalt der Gottheit behaupten, und ihr die Begrenztheit absprechen lässt; die Schwäche der Beweisführung, die dem Urheber der Dialektik [2]) wenig Ehre machen würde [3]), und die Gehaltlosigkeit des Resultats [4]); die Thatsache end-

1) C. 3, Anf. *'Αδύνατόν φησιν εἶναι, εἴ τι ἔστι, γενέσθαι, τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ.*

2) So soll wenigstens Aristoteles den Zeno genannt haben, Diog. IX, 25.

3) Man vgl. in dieser Beziehung 977, b, 2 ff. 10 f.

4) Zeno's Dialektik hatte kein blos negatives Resultat, sondern wollte blos die Widersprüche der gewöhnlichen Vorstellung aufzeigen, um die Parmenideïsche Lehre indirekt zu begründen (vgl. Plato Parm. 127, D ff., womit alle übrigen Berichte übereinstimmen); hier dagegen wird der Widerspruch ungelöst in's Eins selbst verlegt.

lich, dass ein guter Theil dieser Darstellung aus Xenophanischen und Parmenideïschen Sätzen zusammengestückt ist [1]), so wird man kaum zweifelhaft darüber sein können, dass wir hier so wenig über Zeno, wie über Xenophanes, einen glaubwürdigen Bericht haben. Wie es sich daher im Uebrigen mit der Schrift De Xenophane verhalten mag, ob sie selbst ursprünglich eine andere Gestalt hatte, und in dieser von Simplicius benützt wurde, oder ob sie die Darstellung Zeno's aus der gleichen Quelle abgeschrieben hat, welcher jener seinen Bericht über Xenophanes entnahm, oder ob sie, was das Wahrscheinlichste ist, in ihrer jetzigen Gestalt, nur vielleicht etwas vollständiger, und in einer Abschrift, die statt des Zeno den Xenophanes nannte, dem Simplicius vorlag: sie so wenig, als die mit ihr zusammentreffende Darstellung des letztern kann auf den Namen einer glaubwürdigen Geschichtsquelle den mindesten Anspruch machen; wir sind daher für unsere Ansicht über Xenophanes ganz an die sonstigen Berichte und die Fragmente der Xenophanischen Gedichte verwiesen.

Halten wir uns nun an diese, so gewinnt die Lehre

1) Man vgl. die folgenden Data: De Xen. c. 3. 977, a, 36 wird als Zenonisch angegeben ἕνα ὄντα τὸν θεὸν ὅμοιον εἶναι πάντῃ. Ebenso sagt der Xenophanes Timon's (bei S. Emp. Pyrrh. Hypot. I, 224): θεὸν ἐπλάσατ' ἶσον ἁπάντῃ, und Parmenides (V. 77) vom Eins: πᾶν ἐστὶν ὅμοιον. Weiter wird dort fortgefahren: ὁρᾶν τε καὶ ἀκούειν, τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντῃ — offenbar Nachbildung des Xenophanischen (Fr. 2): οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει. Ferner S. 977, b, 11: die Gottheit sei nicht bewegt, denn κινεῖσθαι τὰ πλείω ὄντα ἑνὸς, ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον δεῖν κινεῖσθαι. Vgl. Xenoph. Fr. 4 (S. 138 Anm. 3). Auch der Satz, dass das Eins kugelförmig sei, gehört bekanntlich ursprünglich dem Parmenides. Was endlich den Beweis für die Einheit Gottes S. 977, a, 23 ff. betrifft, so legt wenigstens Plutarch (bei Euseb. Praep. ev. I, 8, 5) dem Xenophanes die ganz ähnlichen Sätze in den Mund: Ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν, ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης· οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόζεσθαί τινα θεῶν.

des Xenophanes einen weit einfacheren Charakter. Den Ausgangspunkt derselben bildet offenbar die Idee der Einheit Gottes und die Polemik gegen die verendlichenden Vorstellungen des Polytheismus von der Gottheit. Diese Seite tritt nicht nur in den uns erhaltenen Fragmenten ausschliesslich hervor, sondern auch Aristoteles [1]) fasst die Xenophanische Lehre kurz in die Worte zusammen: *τὸ ἓν εἶναι τὸν θεόν*, Timon [2]) sagt von ihm, wo er gleichfalls, wie es scheint, das Wesentliche seiner Lehre angeben will: *ἐκτὸς ἀπ' ἀνθρώπων θεὸν ἐπλάσατ' ἶσον ἁπάντῃ*, und auch die Späteren, obwohl sie die Lehre des Xenophanes vielfach mit der des Parmenides vermischen, und ihr einen allgemeiner philosophischen Ausdruck leihen, können doch den ursprünglich theologischen Charakter derselben nicht verläugnen [3]). Der erste Satz des Xenophanes ist daher wohl der Satz: Gott ist nur Einer, oder genauer: Gott ist Einer ungetheilt und ganz, unbewegt, mühelos durch sein Denken Alles beherrschend [4]). Dieser Satz muss ihm aber nicht blos theologische, sondern zugleich allgemein philosophische Bedeutung gehabt ha-

---

1) Metaph. I, 5. 986, b, 24.

2) Bei S. Emp. Pyrrh. Hypot. I, 224.

3) Vgl. ausser den obenbesprochenen Stellen des Simplicius und der Schrift De Xenophane: Plutarch b. Euseb Praep. ev. I, 8, 5. Sextus Empiricus a. a. O. §. 225: *ἐδογμάτιζε δὲ ὁ Ξενοφάνης, ἓν εἶναι τὸ πᾶν καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσι.* Diog. Laert. IX, 19. Cicero Acad. Qu. IV, 37, 118: *Xenophanes, unum esse omnia, neque id esse mutabile, et id esse Deum.* Vgl. Nat. De. I, 11, 28. Nur Pseudo-Plutarch de plac. phil. weiss auffallender Weise blos Physikalisches von X. zu berichten.

4) Fr. 1: *Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος*
οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίϊος οὔτε νόημα.

Fr. 2 (s. S. 140, Anm. 1). Fr. 4 (S. 138, Anm. 3). Fr. 3:
Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

Aristoteles Rhet. II, 23. 1399, b, 6: *Ξενοφάνης ἔλεγεν, ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν* und ebdas. 1400, b, 5.

ben. Diess sehen wir, auch ganz abgesehen von späteren und weniger zuverlässigen Berichten, schon aus den Worten des Aristoteles in der eben angeführten Stelle der Metaphysik: *εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν*, d. h. indem er seinen Blick auf die Welt als Ganzes, die Einheit alles weltlichen Seins richtete, sagte er, Gott sei das Eine [1]). Die Lehre von der Einheit Gottes sollte also dem Xenophanes zugleich die Einheit und Ganzheit der Welt ausdrücken. Eben dieses setzt auch Theophrast in der oben abgedruckten Stelle des Simplicius voraus und Timon, wenn dieser den Xenophanes sagen lässt [2]): *ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι, Εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο, πᾶν δ' ἐὸν αἰεὶ πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίαν.* Bestimmter, als alle einzelnen Zeugnisse, spricht endlich hiefür die weitere Entwicklung der eleatischen Philosophie, die vom Alterthum einstimmig auf Xenophanes als ihren Stifter zurückgeführt wird, wesshalb denn auch die besten Gewährsmänner nicht den mindesten Anstand nehmen, die Lehre des Xenophanes mit der seiner Nachfolger in der gemeinsamen Aussage zusammenzufassen, dass sie Alles für Eines erklärt haben [3]). Ein weiterer Beweis hiefür wird

---

1) Nicht, wie Hegel (Gesch. d. Phil. I, 261) wunderlich erklärt: »in den ganzen Himmel — wie wir sagen, in's Blaue hinein — sehend«. Das können die Worte schon rein philologisch angesehen nicht heissen.

2) Bei S. Emp. a. a. O.

3) Plato Soph. 242, D: *τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν γένος ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις.* Aristoteles Metaph. I, 5. 986, b, 10 ff.: *εἰσὶ δέ τινες, οἳ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο*, dann, nachdem von Parmenides und Melissus gesprochen ist: *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας.* — Dass uns in der ersten von diesen Stellen das *ἔτι πρόσθεν* nicht verleiten dürfe, nach einem philosophischen Vorgänger des Xenophanes zu fragen, bemerken auch Andere: Brandis Comm. El. S. 7. Karsten S. 92 f.

uns sogleich an Heraklit begegnen. Andererseits verdient es alle Beachtung, dass keine einzige zuverlässige Quelle unserem Philosophen den Satz von der Einheit des Seins rein für sich und abgelöst von der Lehre über die Einheit des Göttlichen zuschreibt. Das Richtige wird daher nur sein, dass Xenophanes die Einheit alles Seins zwar gelehrt hat, aber eben nur insofern, als er die Einheit Gottes lehrte; d. h. die Gottheit, von der er verendlichende Bestimmungen abwehrt, ist ihm zugleich der Einheitspunkt alles Seins, der allwaltende und allbelebende Naturgeist — eine Anschauung die auch zu dem alterthümlichen Charakter dieses Denkers und der religiösen Form seines Philosophirens auf's Beste zu stimmen scheint [1]). Durch diese theologische Fassung des philosophischen Gedankens war es nun aber auch gegeben, dass Xenophanes diesen noch nicht rein vollziehen, und noch nicht, wie Parmenides, dem Einen Sein gegenüber alles Andere für ein Nichtseiendes erklären konnte; das Eine, als Gottheit gefasst, hat trotz seiner universellen Bedeutung doch noch die Form der individuellen Existenz, es können und müssen ihm desswegen die vielen Einzelndinge noch mit dem Schein der Wirklichkeit zur Seite stehen. Die Behauptung, dass nur das Eine sei, das Viele dagegen nicht sei, wird daher dem Xenophanes nur von späten und unzuverlässigen Berichterstattern beigelegt, deren Zeugniss kein

1) Xenophanes war also — *θύρας ἐπίθεσθε βέβηλοι!* doch es handelt sich ja hier nur um einen »blinden Heiden« — ein wirklicher und reeller Pantheist, und alle Mühe, die sich Cousin giebt (in der Abhandlung: Xénophane, abgedr. in den Nouveaux fragmens philosophiques, S. 60 ff.), diese Schmach von ihm abzuwehren, und ihm *»le plus pur et plus noble théisme«* anzudemonstriren, ist trotz aller Citate aus Simplicius und Clemens von Alexandrien rein verloren. Unter all den Stellen, die er anführt, ist auch nicht Eine, welche Cicero's *»unum esse omnia et id esse Deum«* umstossen könnte.

Gewicht hat; in seinen eigenen Fragmenten dagegen und bei ARISTOTELES findet sich hievon keine Spur, und auch sonst werden ihm viele physikalische Sätze zugeschrieben, deren keiner durch irgend einen Zug verräth, dass ihm die ganze Physik ebenso, wie seinem Nachfolger Parmenides, nur ein κόσμος ἐπέων ἀπατηλός, nur ein Wissen vom Nichtseienden gewesen wäre [1]). Sonst haben diese Sätze keine philosophische Bedeutung; es sind vereinzelte Beobachtungen und Hypothesen, zum Theil sinnreich, zum Theil roh und kindisch, wie diess am Anfang der Naturwissenschaft nicht anders sein konnte; die Zurückführung des Einzelnen auf's Allgemeine dagegen, die Forschung nach den absoluten Gründen des Seins geht hier zu Ende [2]). Ein philosophisches Interesse haben daher jene Sätze nur insofern, als sie uns zeigen, dass Xenophanes das eleatische Princip noch nicht ausdrücklich und mit Bewusstsein gegen die gewöhnliche Vorstellung von der Wirklichkeit des Einzelnen gekehrt hat.

---

1) Wenn daher BRANISS (Gesch. d. Phil. seit Kant I, 115) den Xenophanes lehren lässt, es bestehen vom All zwei Ansichten, nach der einen sei es unterschiedslose Einheit, nach der andern ein sich veränderndes Viele, so schiebt er ihm die Lehre des Parmenides unter.

2) Xenoph. sagt zwar (Fr. 8 — 10), Alles stamme aus der Erde, oder auch, aus Erde und Wasser; aber diese Elemente haben ihm eine wesentlich andere Bedeutung als den Joniern, eben weil sie ihm nicht mehr absolutes Princip sind. Dieses ist vielmehr nur der Begriff des Einen Seins, mit dem aber jene physikalischen Principien in keinen Zusammenhang gesetzt sind. Vgl. HEGEL Gesch. d. Phil. I, 269. Es ist desswegen schief, wenn COUSIN (a. a. O. S. 37 ff.) das System des Xenophanes als eine Mischung jonischer und pythagoräisch-italischer Elemente darstellt. Das Pythagoräische betreffend, liegt diess am Tage, und wird im Grunde von COUSIN selbst S. 62 zugegeben; mit der jonischen Physik treffen die Behauptungen des Xenophanes wohl in manchen Einzelnheiten zusammen, aber diese vereinzelten Behauptungen haben mit seinen **philosophischen** Gedanken nichts zu schaffen.

Eben diese Mängel des Xenophanischen Philosophirens sind es nun, an welche der nächste Fortschritt des eleatischen Systems durch Parmenides anknüpft, und eben darin liegt die Bedeutung dieses im Alterthum so hoch verehrten Denkers, dass er die Idee der Einheit alles Seins von ihrer theologischen Form gereinigt [1]), das Eine in allgemeiner Weise als das reine Sein bestimmt, und diesem gegenüber alle Vielheit für das Nichtseiende erklärt hat. Durch ihn ist daher das eleatische Princip erst auf seinen reinen Ausdruck gebracht worden, in Xenophanes ist dasselbe zwar vorhanden, sofern dieser die Nothwendigkeit erkennt, Alles auf Einen, über das endliche und sinnliche Dasein wesentlich erhabenen Grund zurückzuführen, dieser Urgrund ist aber hier noch als Gottheit personificirt, mithin selbst wieder als Daseiendes, als Einzelnwesen gefasst; erst Parmenides hat es erkannt, dass die Einheit alles Seienden eben nur das Sein selbst, dieses also das Eine, und in Folge davon das allein Seiende ist, und so den kühnen Satz ausgesprochen, das Sein allein ist [2]). Ebendamit war dann aber auch die Nothwendigkeit gegeben, den Begriff des Seins theils reiner zu fassen, theils über alles Wirkliche auszudehnen; daher denn die vielen Bestimmungen, durch welche Par-

1) Parm. redet nie von der Gottheit, sondern nur vom Sein. Wenn ihn nichtsdestoweniger die Schrift De Xenophane etc. c. 4. 978, b, 8 sagen lässt, Gott sei kugelgestaltig, während er selbst (V. 102) diess vielmehr von dem ἐόν sagt, so ist dieses nur ein neuer Beweis von der Unzuverlässigkeit jener Schrift. — Fragt man aber, warum sich Parm. über das Verhältniss seines Seins zur Gottheit nicht geäussert hat, während doch beide in Wahrheit identisch sind, so dürfen wir schwerlich mit Brandis (Comm. Eleat. S. 178) erwiedern: aus Vorsicht, oder auch aus religiöser Scheu. Die Antwort liegt näher; er that es nicht, weil er ein ganzer, plastischer Philosoph war, seine Philosophie aber zur Aufstellung einer besondern Lehre von Gott keinen Anlass gab.

2) V. 43 f. — ἔστι γὰρ εἶναι, Μηδὲν δ' οὐκ εἶναι.

menides einerseits alle Getheiltheit und allen Unterschied, alles Früher und Später, alles Werden und alle Bewegung, mit Einem Wort, alles Nichtsein aus dem Begriffe des Seins auschliesst, andererseits dieses als das Allumfassende und allein Wirkliche, als in sich geschlossene und durch sich erfüllte Totalität beschreibt, und auch den allgemeinsten Unterschied, den des Denken nnd Seins, in dem Gedanken des Einen Seins auslöscht [1]). Je reiner aber hiemit der Begriff des Einen im Gegensatz gegen die Vielheit gefasst ist, um so dringender erhebt sich die Forderung, wenigstens die Vorstellung einer Vielheit zu erklären. Parmenides fühlt diess auch, und sucht desswegen das Viele der Vorstellung selbst wieder auf gewisse Grundbegriffe und in letzter Instanz auf den Gegensatz des Seins und Nichtseins [2]) zurückzuführen. Offenbar ist aber damit nichts gewonnen, denn eben wie die Vorstellung des Nichtseienden entstehen kann, wenn doch nur das Seiende ist, das Nichtseiende dagegen absolut nicht ist, wäre die Frage. Die Vorstellung des Nichtseienden müsste ja selbst etwas Nichtseiendes sein, da Denken und Sein nach dem eigenen Ausspruch des Parmenides identisch sind. Mag daher auch ein psychologischer Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Theil der Parmenideïschen Philosophie, der Lehre vom Sein und der Lehre vom Schein, stattfinden, so fehlt doch ihre wissenschaftliche Vermittlung; wissenschaftlich

1) Die Beweisstellen sind bekannt, und überall zu finden.

2) S. Aristoteles Metaph. I, 5. 986, b, 27. *Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν· παρὰ γὰρ τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν οὐδὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται εἶναι τὸ ὂν καὶ ἄλλο οὐδέν· ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.* Vgl. auch Parm. V. 112 ff.

angesehen stehen vielmehr beide ganz unverbunden und widersprechend neben einander [1]).

Ueber diesen Widerspruch konnte auch die eleatische Philosophie nicht hinauskommen; in dem Eins, welches alle Vielheit absolut ausschliesst, ist auch der Unterschied des Denkens und Seins, des Scheins und der Wahrheit aufgehoben; consequenterweise dürfte daher von eleatischem Standpunkt aus die Vielheit nicht einmal als in der Vorstellung vorhanden anerkannt werden; und da nun doch andererseits das System eben von dieser Anerkennung, von der Polemik gegen die Vorstellung einer Vielheit ausgeht, so steht seine Voraussetzung mit seinem Resultat in einem unauflöslichen Widerspruch. Durch diese Bemerkung haben wir uns die Entwicklung dieser Philo-

---

1) Mit dieser Ansicht vom Verhältniss der beiden Theile des Parmenideïschen Gedichts treffen unter den Neuern MARBACH (Gesch. d. Phil. I, 133) und BRANDIS (Gr.-röm. Phil. I, 395) am Meisten zusammen. Andere (SCHLEIERMACHER Gesch. d. Phil. S. 63. RITTER Gesch. d. Phil. I, 499) nehmen an, nur aus dem absoluten Sein wolle Parm. alle Vielheit schlechthin ausschliessen, nicht aber die Wahrheit des Sinnlichen gänzlich läugnen. Parm. selbst jedoch, und in Uebereinstimmung mit ihm das ganze Alterthum erklärt so bestimmt als möglich, dass er nur Ein Sein annahm, nämlich eben das reine und ungetheilte, das »absolute«, das Nichtsein aber und das Werden in keiner Beziehung sei, und diesen Erklärungen aus dem Grunde zu widersprechen, weil er »wohl schwerlich glauben konnte, in seinen wenigen, mehr verneinenden als bejahenden Sätzen über das Eins alle Fülle der Wahrheit erschöpft zu haben« (RITTER), liegt kein Recht vor. Im Gegentheil, er musste diess glauben, sobald er einmal das reine Sein für das allein Wirkliche hielt — was lässt sich denn von diesem mehr aussagen, als jenes Durftige und Negative? — und er hat es auch geglaubt, s. V. 29. 34. 73. 109. — Schief ist auch die Bemerkung von KARSTEN (Parmenidis reliquiae S. 145): *Ille* (Parm.) *nec unam amplexus est veritatem, nec sprevit omnino opiniones; neutrum exclusit, utrique suum tribuit locum.* Ein solcher Eklekticismus war Parmenides fremd. — Die Ansichten der Alten über unsere Frage s. bei BRANDIS Comment. Eleat. I, 149 ff

sophie in ihrem dritten Stadium zu erklären. Parmenides hatte das Eins im Gegensatz gegen das Viele als das reine Sein bestimmt, sich aber eben dadurch genöthigt gesehen, dem Vielen als der Welt des Scheins wenigstens ein Dasein in der menschlichen Meinung zuzugestehen, ohne doch einen Zusammenhang zwischen beiden herstellen zu können. Bei diesem unklaren Nebeinander beider konnte es nicht bleiben, ebensowenig war es aber möglich, sie wirklich innerlich zu verbinden. So blieb nichts übrig, als entweder vom Princip des Einen Seins ausgehend von der Welt des Scheins gänzlich zu abstrahiren, oder dieser zulieb in das Eine selbst Bestimmungen aufzunehmen, durch die seine Reinheit getrübt wurde. Jenes that Zeno, dieses Melissus. Wie aber die Philosophie des Letzteren in dem wenigen Eigenthümlichen, das sie hat, nur ein Abfall vom eleatischen Princip ist, so war dasselbe auch durch die Bemühungen des Ersteren nicht zu retten; der Widerspruch ist zu auffallend, einerseits seine ganze philosophische Thätigkeit an die Widerlegung der sinnlichen Vorstellung zu wenden, andererseits ihr gegenüber eine Lehre zu behaupten, welche die Möglichkeit der falschen Vorstellung selbst aufhebt. Können wir daher in Melissus nur ein Zurücklenken von der eleatischen Spekulation zur altjonischen Physik sehen, so bildet umgekehrt Zeno den Uebergang von ihr zur Sophistik: das Eine Sein als das absolut Andere gegen alle Vielheit ist das Wesen, das nicht erscheint, desswegen aber selbst wieder das Wesenlose, eine unwirkliche Abstraktion, die nur im subjektiven Denken Dasein hat; und wenn andererseits doch ebenso auch die Vielheit für blosses Erzeugniss der Vorstellung erkannt ist, so löst sich ebendamit die sinnliche, wie die gedachte Objektivität in leeren Schein auf, als das allein Wirkliche bleibt nur das denkende und vorstellende Subjekt, und als das allein Wahre nur seine

Bewegung in sich selbst, die formale Dialektik der sophistischen Reflexion übrig.

Dass nun die genannten Männer wirklich diese Stellung einnehmen, muss kurz gezeigt werden. Um hiefür mit Zeno anzufangen, so wird von dem Umschlagen seiner Dialektik in die Sophistik aus Anlass der letztern noch die Rede sein; hier beschäftigt uns zunächst nur sein Verhältniss zu Parmenides. Dieses Verhältniss ist nun sehr einfach: materiell angesehen, hat Zeno zu der Lehre seines Meisters nicht allein nichts hinzugefügt, sondern sogar einen Theil derselben aufgegeben; formell hat er sie fortgebildet, aber eben nur dadurch, dass er ihren Gegensatz gegen die gewöhnliche Vorstellung auf die Spitze trieb. Jenes, denn die materielle Vermehrung der Parmenideïschen Lehre durch theologische Sätze, welche ihm die Schrift De Xenophane u. s. w. beilegt, ist dem Obigen zufolge im höchsten Grade verdächtig, und ebenso die Angabe des Diogenes (IX, 29.), der ihm mehrere, theils mit Parmenides [1]), theils mit Melissus zusammentreffende physikalische Behauptungen beilegt [1]), verdient bei dem Schweigen aller andern Schriftsteller nicht den mindesten Glauben, widerspricht vielmehr dem ganzen Charakter seines Philosophirens: wer den Gegensatz der Einheit gegen die Vielheit und die absolute Unwirklichkeit der letztern so schroff heraushob, konnte schwerlich einen Trieb in sich fühlen, jenes absolut Unwahre auch nur hypothetisch zu erklären. Dieses; denn dass die Zenonische Dialektik nur den Zweck hatte, die Einheitslehre des Parmenides zu vertheidigen, wird uns von Plato [2])

1) Mit Parm. soll er lehren, dass Alles aus Warmem und Kaltem bestehe, und die Menschen aus der Erde entstanden seien, mit Melissus, dass es kein Leeres gebe. Daneben auch noch *κόσμους εἶναι*, d. h. wohl, es gebe eine Vielheit von Welten, was doch so wenig als möglich eleatisch ist.

2) Parm. S. 128, A f.

ausdrücklich versichert, und durch den ganzen Charakter der Zenonischen Beweise bestätigt, die alle in der Absicht zusammentreffen, die Vorstellung von einer Vielheit des Seienden aus sich selbst zu widerlegen; zugleich erhellt aber auch, dass durch diese entwickelte Bestreitung der Ausdehnung, der Vielheit, der Bewegung, welche diese Begriffe rein aufhebt, der Gegensatz des Einen und Vielen weit stärker angespannt werden musste, als durch die dogmatische Darstellung des Parmenides, in welcher das Eins immer noch theilweise die Form der allumfassenden Natursubstanz und das Viele wenigstens für die Vorstellung Realität hat. Und auch dazu sind wir nicht berechtigt, die Schärfe des Gegensatzes durch die Annahme abzustumpfen [1]), Zeno wolle eigentlich nicht die Vielheit überhaupt, sondern nur die von aller Einheit verlassene Vielheit (die *hypothèse exclusive de la pluralité*, die *pluralité à l'extravagance*, wie sich Cousin ausdrückt) bestreiten. Von dieser Beschränkung findet sich in den Zenonischen Beweisen auch nicht eine Spur, dieselben sind vielmehr gegen die Vorstellung des Raumes, der Bewegung u. s. f. ganz im Allgemeinen gerichtet, und wenn sie für die Widerlegung dieser Vorstellungen allerdings die absolute Diskretion ohne Continuität, die absolute Vielheit ohne Einheit voraussetzen, so ist doch diese Voraussetzung nicht der Punkt, welcher angegriffen wird, sondern der, von welchem der Angreifende ausgeht. Nehme man einmal überhaupt eine Vielheit an, meint Zeno, so müsse diese Annahme nothwendig zur Aufhebung aller Einheit und ebendamit zur Aufhebung der räumlichen Ausdehnung, der Bewegung u. s. w. führen, nicht, wie Cousin die Sache darstellt, wenn man eine Vielheit ohne alle Einheit annehme, sei keine Be-

1) Mit Cousin Zénon d' Élée in den Nouveaux fragmens philosophiques; vgl. besonders S. 117 ff. 134 ff. 145.

wegung u. s. w. möglich. Wäre dieses die Meinung des Eleaten, so hätte er vor Allem die einheitslose Vielheit von der durch die Einheit begrenzten und umschlossenen unterscheiden müssen; aber eben dass er diess noch nicht thut und nicht thun kann, ist die unvermeidliche Folge des eleatischen Standpunkts; Einheit und Vielheit stehen hier noch in abstraktem Gegensatz, erst Plato hat es erkannt, und in ausdrücklichem Widerspruch gegen die Eleaten [1]) entwickelt, dass die Einheit nicht ohne Vielheit und die Vielheit nicht ohne Einheit sein könne [2]).

Wie Zeno durch die absolute Entgegensetzung, so hat Melissus durch eine verunglückte Combination der Einheit und Vielheit die schwache Seite der eleatischen Philosophie an den Tag gebracht. Dieser Philosoph steht sonst bei den Alten in keinem besonders glänzenden Rufe; Aristoteles namentlich bezeichnet ihn in der Metaphysik ebenso, wie den Xenophanes, als μικρὸν ἀγροικότερος, und will aus diesem Grunde hier nicht ausführlich von ihm reden, und in der Physik giebt er den Bestimmungen des Parmenides über das Eins vor den seinigen entschieden den Vorzug [3]). Dass dieses Urtheil richtig ist, bestätigen auch die Fragmente aus der Schrift des Melissus, wie

---

1) Vgl. Soph. 237, A. 241, D. 242, D. 244, B ff. und den ganzen Parmenides.

2) Aus diesem Grunde ist auch der Tadel verfehlt, den Cousin (a. a. O. S. 145) gegen die Aristotelische Widerlegung der Zenonischen Beweise ausspricht: *Aristote accuse Zénon de mal raisonner, et lui-même ne raisonne guères mieux et n'est pas exempt de paralogisme; car ses réponses impliquent toujours l'idée de l'unité, quand l' argumentation de Zénon repose sur l' hypothèse exclusive de la pluralité.* Eben das Exklusive dieser Voraussetzung ist es, was Arist. mit vollem Recht angreift. — Andere verkehrte Einwendungen gegen die Aristotelische Kritik (von Bayle) hat Hegel Gesch. d. Phil. I, 290 f. vortrefflich widerlegt.

3) Metaph. I, 5. 986, b, 25. Phys. I, 2. 185, a, 10. III, 6. 207, a, 15.

denn schon der ganze Versuch, das eleatische Princip ohne gänzliche Umbildung dem jonischen näher zu bringen, einen Mangel an spekulativem Talent voraussetzt. Nichts destoweniger lag auch er in der geschichtlichen Consequenz dieser Philosophie, und insofern hat auch die ἀγροικία des Melissus ihr Interesse. Das Einzige nun, wodurch sich Melissus von Parmenides unterscheidet, ist die Bestimmung, dass das Eins unendlich sei [1]). Diess soll nun allerdings nicht heissen, es sei eine körperliche Substanz [2]); aber doch bezeichnet Melissus das Eins ausdrücklich (Fr. 8) als ἄπειρον τὸ μέγαθος, muss es sich mithin räumlich ausgedehnt gedacht, und nur die auf der Vielheit der Theile beruhende materielle Dichtigkeit aus ihm entfernt haben, und insofern kann Aristoteles [3]) sagen, Melissus scheine das Eins der Materie (ὕλη — diese ist aber dem Aristoteles nicht identisch mit σῶμα) im Sinn zu haben, Parmenides das des Gedankens. Was den Melissus ursprünglich zu dieser Modifikation der eleatischen Lehre veranlasste, ist in seinen Fragmenten nicht klar gesagt; hier (Fr. 2.) begründet er nämlich die Unendlichkeit des Eins nur damit, dass dasselbe der Zeit nach weder Anfang noch Ende habe; in dieser Beweisführung ist aber die auch von Aristoteles wiederholt an ihr gerügte μετάβασις εἰς ἄλλο γένος so augenfällig, dass sie weit mehr einem späteren Nothbehelf, als dem ursprünglichen Motiv für den Satz des Melissus gleichsieht. Dieses haben wir vielmehr, wie es scheint, anderswo zu suchen. Aus den Fragmenten geht hervor, dass Melissus die eleatische Lehre zunächst

1) Von Aristoteles öfters erwähnt, s. o. S. 151, A. 3 und Brandis Comment. El. S. 200. In den Fragmenten des Melissus (ebd. S. 186 ff.) Fr. 2. 7. 8. 11.

2) Fr. 16: ἓν ἐὸν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν· εἰ δὲ ἔχει πάχος, ἔχοι ἂν μόρια, καὶ οὐκέτι ἂν εἴη ἕν.

3) Metaph. I, 5.

im Gegensatz gegen die jonische Physik entwickelt hat. Wie aber schon dieser Streit ein gewisses Interesse für die bestrittene Ansicht voraussetzt, so scheint sich Melissus überhaupt von dem Einfluss der letztern nicht ganz frei gemacht zu haben. Er selbst beruft sich für den Satz, dass kein Seiendes in's Nichtsein übergehen könne, auf die Einstimmung der Physiker [1]) wohl nicht blos *ex concessis* argumentirend [2]), sondern so, dass ihm selbst diese Uebereinstimmung ein Beweis der Wahrheit ist, und scheint die Möglichkeit anzudeuten, dass es ausser dem absoluten Sein noch ein anderes gebe [3]); und auch abgesehen von diesen allerdings höchst unsichern Spuren, setzt schon die obenerwähnte Bestimmung selbst voraus, dass sich Melissus in den Gedanken des reinen Seins nicht recht zu finden wusste, und ihn aus dem Gebiete des Begreifens wieder in das der Anschauung herabzog, was wir bei dem Jonier und mit der früheren jonischen Physik Bekannten am Natürlichsten aus der Einwirkung eben dieser Denkweise ableiten. So gewiss daher Melissus seiner bewussten Absicht nach die reine eleatische Lehre, im Gegensatz gegen die jonische, vortragen wollte, so hat er doch diese Absicht nur unvollständig durchgeführt, und so zeigt sich in ihm mittelbar und unwillkührlich, was Zeno direkt und mit klarem Bewusstsein ausgesprochen hat, dass sich das eleatische Princip nur durch die absolute Abstraktion vom sinnlichen Dasein in seiner Reinheit erhalten konnte.

Noch ehe jedoch die eleatische Schule selbst diese Consequenz entwickelt hatte, war ihr bereits in der Heraklitischen Philosophie ein neues, eben auf die Mangelhaf-

---

1) Fr. 1: *συγχωρέεται γὰρ καὶ τοῦτο ὑπὸ τῶν φυσικῶν.*

2) In diesem Fall hiesse es wohl nicht *καὶ τοῦτο ὑπὸ* u. s. w., sondern *τοῦτο καὶ ὑπό.*

3) Fr. 1: *οὔτε ἄλλο μὲν οὐδὲν ἐὸν, πολλῷ δὲ μᾶλλον τὸ ἁπλῶς ἐόν.* Vgl. Brandis Gr.-röm. Phil. I, 404.

tigkeit des eleatischen Standpunkts gestütztes Princip entgegengetreten, und mit demselben ein neuer Abschnitt der philosophischen Entwicklung angebrochen.

Zweiter Abschnitt.

Die Philosophie des Werdens.

---

§. 8.

Heraklit.

Die alte jonische Physik hatte zuerst die Frage aufgeworfen: was ist das allgemeine Wesen alles Seienden? und diese Frage mit der Verweisung auf die Materie, sei es nun die Materie überhaupt, oder eine bestimmte Materie, beantwortet. Diese Antwort konnte jedoch nicht lange befriedigen; das Höhere gegen den Stoff ist die Form, denn erst diese macht das Ding zu dem, was es ist, die Materie ist nur die für sich gleichgültige Unterlage. Die Form als mathematische Formbestimmung war daher das Nächste, an was sich das Denken hielt, und so setzt das pythagoräische System an die Stelle des jonischen Princips den Satz: das allgemeine Wesen ist die Zahl. Auch die Zahl jedoch, oder überhaupt die mathematische Form ist nicht das Letzte; die Zahl ist nur äussere Formbestimmung, nur Zusammenfassung einer Vielheit ausser einander liegender Dinge zur Einheit; das allgemeine Wesen dagegen muss als allgemeines auch Eines sein. Was ist nun das Eine Sein, das allem Daseienden gleichmässig zu Grunde liegt, in dem alle besonderen Bestimmungen sich aufheben? Diess ist eben nur der Begriff des Seins oder der Wesenheit selbst; dieser ist es daher,

in dem die letzte Antwort auf die obige Frage zu suchen ist, und indem das eleatische System alles getheilte Sein auf Ein Urwesen zurückführte, und sofort dieses als das reine Sein bestimmte, so hat sich ebendamit in ihm die Philosophie des Seins vollendet. Aber das reine Sein als solches ist ein durchaus leerer Begriff, eine inhaltslose Abstraktion, es ist nur die Negation des bestimmten Seins, nicht positive, erfüllte Wirklichkeit. So scharf daher die eleatische Lehre das Eine Sein vom sinnlichen Dasein unterscheidet, so unentbehrlich ist ihr doch dieses wieder auf der andern Seite; vermöge ihres positiven Princips ohne Inhalt gewinnt sie diesen nur durch ihre negative, polemische Richtung gegen die Erscheinung, wie sich diess am Klarsten in dem Zenonischen Philosophiren, als der letzten Consequenz der eleatischen Spekulation, herausstellt. Die eleatische Philosophie selbst muss unwillkührlich bekennen, dass das reine Sein am Dasein seine Wirklichkeit habe, dass mithin das absolute Princip nicht das abstrakte Sein sei, sondern nur das sich zum Dasein heraussetzende Sein oder das Werden. In der eleatischen Philosophie ist diess aber erst eine unwillkührliche und unbewusste Consequenz, in der diese Philosophie endigt; diesen Satz mit Bewusstsein an die Spitze eines philosophischen Systems gestellt und dadurch der gesammten griechischen Philosophie eine neue Richtung gegeben zu haben, ist das Verdienst Heraklits.

Wie nun Heraklit diese Grundanschauung ausgedrückt und entwickelt hat, bedarf nach der bekannten klassischen Abhandlung Schleiermachers [1]) keiner weitern Auseinandersetzung, und auch der einzige Punkt von einiger Bedeutung, worin Schleiermacher geirrt zu haben scheint [2]), ist

1) Herakleitos der Dunkle von Ephesos. Museum d. Alterthumswissenschaft I. 1808. WW. III, 2, 1 ff.

2) Schleiermacher a. a. O. S. 94 ff. Hegel Gesch. d. Phil. I, 313.

für die vorliegende Untersuchung von keinem weitern Interesse. Dagegen scheint es nöthig, über das geschichtliche Verhältniss des Heraklitischen zu den bisher betrachteten Systemen Einiges zu bemerken.

Man pflegt den Heraklit mit den älteren jonischen Physiologen in Eine Entwicklungsreihe zusammenzufassen. Was mich abhält, dieser Sitte zu folgen, ist ausser den gleich zu besprechenden Spuren von pythagoräischem und

---

Marbach Gesch. d. Phil. I, 68 leugnen, dass Her. wirklich eine periodische Weltverbrennung angenommen habe, und finden in dieser Angabe nur einen Missverstand der Lehre von dem fortwährenden Uebergang aller Dinge in Feuer. Wir müssen auch zugeben, dass jene Annahme im System Heraklits nicht nothwendig war. Andererseits jedoch widerspricht sie doch auch dem System nicht, sobald die Vorstellung nicht die ist, dass sich Alles in das Feuer als ruhendes Element auflöse, sondern in demselben Augenblick, in dem eine Weltverbrennung vollendet ist, eine neue Weltbildung durch Umwandlung des Feuers in die andern Elemente beginnt. Heraklit konnte recht wohl den allgemeinen Fluss, den er im scheinbaren Bestehen der Dinge aufzeigte, zugleich auch in ihrem successiven Werden und Vergehen nachweisen; giebt doch Schl. selbst zu (S. 104), dass er ein wechselndes Uebergewicht des Wegs nach unten und des Wegs nach oben angenommen zu haben scheine. Nun berichten die Alten seit Aristoteles einstimmig, dass Her. eine Weltverbrennung angenommen habe, und auch Plato (Soph. 242, E), auf den sich Schl. beruft, widerspricht nicht; der Unterschied des Heraklit von Empedokles, dass dieser die Welt abwechslungsweise Einheit und Vielheit sein lasse, jener zugleich, bleibt auch bei unserer Ansicht, wie sie oben bestimmt wurde. Und da nun dem Her. (bei Stobäus Ecl. phys. I, 264. Plutarch plac. phil. II, 32. vgl. Schleiermacher S. 56) auch die Lehre vom grossen Weltjahr beigelegt wird, die offenbar mit der Vorstellung von einem periodischen Wechsel in den Lebenszuständen der Welt zusammenhängt, da seine Nachfolger und Commentatoren, die Stoiker, gleichfalls eine Weltverbrennung lehren, da die gleiche Lehre unmittelbar vor ihm bei Anaximander und Anaximenes, nach ihm bei Diogenes dem Apolloniaten vorkommt, dürfen wir sie wohl auch ihm mit Sicherheit zuschreiben. Vgl. hiemit Ritter Jon. Phil. S. 128 f. Gesch. d. Phil. I, 261. Brandis Gr.-röm. Phil. I, 179 f.

eleatischem Einfluss in der Heraklitischen Philosophie noch zweierlei: während das Princip der altjonisehen Physik ein ruhendes Sein ist, so ist das der Heraklitischen das Werden, und während jener der Stoff das absolut Wirkliche ist, so ist es dieser die Kraft. Die älteren Jonier, wie ich schon oben bemerkt habe, nehmen zwar allerdings auch ein Werden an, und suchen die verschiedenen Entwicklungsstufen der Weltbildung nachzuweisen, aber es fehlt ihnen an einem **eigenthümlichen** Princip für die Erklärung des Werdens; sie sagen nur: aus dem Urstoff sind durch Verdünnung und Verdichtung oder durch Ausscheidung die Elemente entstanden, aber sie reflektiren nicht darüber, woher es komme, dass der Urstoff in diesen Process gerieth. Im Gegensatz hiegegen ist nun bei Heraklit das Grundinteresse eben dieses, die Veränderung und das Werden zu erklären, und er erklärt sie durch den Satz, dass es überhaupt kein ruhendes Sein gebe, dass Alles fliesse, Alles im Werden begriffen sei, von dem er sofort zeigt, alles Werden habe einen Gegensatz zur Voraussetzung [1]), und sei nur als die harmonische Verbindung entgegengesetzter Bestimmungen zu begreifen [2]). Wie er nun hiemit der allgemeinen Richtung der frühern Spekulation entgegentritt, so unterscheidet er sich noch bestimmter durch diese und andere Sätze von der materialistischen Denkweise der alten Jonier.

---

1) *Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον, καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν.* Arist. Eth. Nic. VIII, 2. *Τὸ ἓν φησι διαφερόμενον αὐτῷ ξυμφέρεσθαι.* Plato Symp. 187, A. *Ἡρ. ἔλεγε· πόλεμος πατὴρ πάντων.* Proklus in Tim. S. 54 (bei Schleiermacher a. a. O. S. 63). *Χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ δίκην ἐρεῖν, καὶ γινόμενα πάντα κατ᾽ ἔριν καὶ χρεώμενα* (?) Herakl. Fr. 35. *Συνάψειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα* (Ganzes und Nichtganzes, Vereinigtes und Getheiltes), *συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον* Fr. 37 (S. 79 bei Schl.).

2) S. Anm. 1 u. Fr. 34: *παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου, ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου.*

Heraklit wird allerdings oft genug, von Aristoteles sowohl, als von Andern mit diesen zusammengestellt: wie Thales das Wasser, Anaximenes und Diogenes die Luft, so soll er das Feuer zum Princip gemacht haben. Darauf darf man jedoch nicht zu viel Gewicht legen. Bei den Späteren ohnediess nicht; aber auch Aristoteles ist nur allzugeneigt, spekulative Ideen der Früheren, besonders solche, die noch mit der sinnlichen Anschauung verwachsen sind, zu vergröbern, und das, was den alten Philosophen Symbol ist, für die Sache selbst zu nehmen [1]), besonders wenn das Interesse dazu kommt, die früheren Principien auf Kategorieen seiner Philosophie zurückzuführen, wie diess namentlich im ersten Buche der Metaphysik der Fall ist. Dabei bezeugt aber Aristoteles selbst, und Plato sowohl als die Heraklitischen Fragmente bestätigen es einstimmig, dass die Ansicht Heraklits vom Sinnlichen von der aller Früheren gänzlich verschieden war [2]). Wo alles und jedes Bestehen schlechthin geläugnet wird, da kann auch der Satz, Alles werde aus Feuer, nicht den Sinn haben, als ob das Feuer der Stoff wäre, aus dem die Dinge bestehen, wie die ältere Physik Alles hatte aus Wasser oder aus Luft beste-

---

1) Statt aller andern Belege verweise ich auf seine Darstellung der Platonischen Philosophie, über welche meine »Platonischen Studien« S. 199 ff. zu vergleichen sind.

2) Aristoteles Metaph. I, 6 Anf. *ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης.* De an. I, 2. 405, a, 28: *ἐν κινήσει εἶναι τὰ ὄντα ᾤετο.* Plato Krat. 401, D: *καθ' Ἡράκλειτον ἂν ἡγοῖντο τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν.* Ebd. 402, A: *λέγει που Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει* u. s. w. Theät. 160, D: *καθ' Ἡράκλειτον οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα.* Plutarch de *Εἰ* ap. D. c. 18. S. 392: *ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστι δὶς ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον* u. s. w., eine Stelle, in der Schleiermacher S. 30 mit Recht Heraklitische Worte erkennt. Fr. 72: *ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν.*

hen lassen, sondern nur den, dass das Feuer die lebendige Kraft bezeichnet, welche dem gesammten Weltleben zu Grunde liegt, wesshalb es auch von Heraklit in dem bekannten schönen Fragment ausdrücklich das ewiglebende genannt wird [1]). Hatte daher der älteren Physik für das Bleibende in der Erscheinung der Stoff gegolten, so gilt dem Heraklit als solches nur das allgemeine Gesetz, das Maass und Verhältniss, durch welches die Formen und Stufen des Werdens bestimmt sind — was z. B. am Wasser sich gleich bleibt, ist nicht dieser bestimmte Stoff, sondern nur das Verhältniss, in welchem sich die Erde in Wasser und das Wasser in Feuer umsetzt [2]); „es wird alles umgetauscht gegen Feuer, wie Waaren gegen Gold und Gold gegen Waaren [3]),“ wo ja auch nicht der Stoff, sondern nur der Werth derselbe bleibt. Diess ist der Begriff der Heraklitischen *Εἱμαρμένη*, die desshalb ausdrücklich als der *λόγος ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας*, als das *μέτρον περιόδου τεταγμένης* definirt wird [4]); nur sie ist Heraklit das Bleibende, der Stoff dagegen das absolut Flüssige. Sie zu erkennen ist daher auch die einzige Weisheit [5]), keine Wahrheit hat dagegen die Anschauung, welche ein materielles Bestehen der Dinge vorspiegelt, „schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie ungebildete Seelen haben [6]).“ Was

1) Fr. 25: *Κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται, πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.*

2) Fr. 26: *Θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν, ἢ γενέσθαι γῆ.*

3) Fr. 41. vgl. Schleiermacher hiezu und S. 38 ff.

4) Schleiermacher S. 73 ff.

5) Fr. 44: *ἓν τὸ σοφὸν, ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἴη* [so conj. Schl.] *ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.* Dasselbe sagt die Gnome Fr. 11: *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα.* Zeus ist hier, wie oft, Symbol für die Einheit des Göttlichen, daher für den Urgrund.

6) Fr. 22. vgl. Fr. 42: *Θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες, ὕπνος.*

also der altjonischen Philosophie das Erste ist, das betrachtet Heraklit als ein blos Abgeleitetes, was jener für den Urgrund gegolten hatte, das ist ihm das verschwindende Moment der Erscheinung [1]).

In demselben Maasse aber, als er sich hierin von der altjonischen Denkweise entfernt, nähert er sich der eleatischen. Der Gegensatz der eleatischen und Heraklitischen Lehre liegt am Tage und wird auch von Allen anerkannt, was aber fast allgemein übersehen wird, ist ihre Verwandtschaft [2]). Beide Systeme verhalten sich allerdings zu einander wie entgegengesetzte Pole, aber gerade desswegen setzen sie sich voraus wie Negatives und Positives. Die Einheit alles Seins und die Selbstlosigkeit des individuellen Bestehens, welche das Resultat der eleatischen Spekulation war, ist der Ausgangspunkt der Heraklitischen. Wie das *ἓν καὶ πᾶν* der Grundgedanke der Eleaten ist, so lautet auch ein Axiom Heraklits [3]): *ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα*, und diess ist nicht nur eine vereinzelte Aeusserung, sondern eine Grundanschauung seiner gesammten Physik und Ethik; wie jene das getheilte Sein läugnen, und die scheinbare Vielheit und Selbständigkeit des Daseienden dialektisch in die Einheit des Urgrundes aufheben, so lässt auch Heraklit das Einzelnwesen haltungslos im Flusse des Werdens verschwimmen; wie jene aus diesem Grunde die sinnliche Anschauung als unwahr verwerfen, so gesteht ihr auch Heraklit dem Denken des Allgemeinen gegenüber kein Recht zu; wie jene das Eine zugleich als die göttliche Intelligenz

---

1) Vgl. hiezu Schleiermacher a. a. O. S. 39. 86 ff.

2) Eine Ausnahme machen nur Hegel Gesch. d. Phil. I, 300 f. Braniss Gesch. d. Phil. s. Kant I, 124. Doch vgl. auch das oben S. 69 Angeführte.

3) Fr. 37 bei Schleiermacher S. 79, vgl. Fr. 38: *ταὐτό τ' ἐστὶ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν.*

bestimmen [1]), so betrachtet auch Heraklit das Allgemeine als das göttliche Gesetz, als die Einsicht, die Alles beherrscht, als den *λόγος ξυνὸς*, aus dem den Menschen die Vernunft stammt [2]). Der einzige Unterschied ist, dass die Dialektik, welche die Eleaten nur subjektiv gegen die Erscheinung geübt hatten, zur objektiven Dialektik des Werdens, ebendamit aber auch das negative Resultat der eleatischen Philosophie zum positiven, das ruhende Sein, welches das Grab aller individuellen Existenz ist, zum bewegten erhoben wird, welches die Erscheinung ebenso aus seinem Schoosse erzeugt, wie in ihn zurücknimmt. Sollte sich nun wohl dieses Verhältniss der beiden Systeme ohne allen geschichtlichen Zusammenhang beider rein von innen heraus gestaltet haben? Wir haben oben (S. 131 f.) gesehen, dass Heraklit aller Wahrscheinlichkeit nach den Xenophanes nicht blos als vielerfahrenen Mann, sondern auch als Philosophen gekannt hat. Diese Vermuthung bestätigt sich auch noch durch eine weitere Spur. Unter den physikalischen Hypothesen des Ephesiers ist eine der bekanntesten die Meinung, dass die Sonne und die Gestirne jeden Tag verlöschen und am folgenden statt ihrer wieder neue entstehen — der bei den Alten sprichwörtlich gewordene *Ἡρακλείτειος ἥλιος* [3]). Dieselbe Ansicht hat nun schon vor Heraklit Xenophanes geäussert [4]), sonst finden wir sie dagegen in dieser Zeit nirgends. Ist es nun wahrscheinlich, dass sich eine so eigenthümliche Meinung der beiden Philosophen unabhängig von einander gebildet hat, oder führt uns nicht auch dieses darauf, einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen ihnen anzunehmen?

---

1) Xenophanes Fr. 2. 3. *Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει — νόου φρενὶ πάντα κραδαίνων.*

2) Vgl. Fr. 18. 44. 48 und was Schleiermacher S. 75 ff. 134 ff. anführt.

3) Schleiermacher a. a. O. S. 52—58.

4) S. Brandis Gesch. d. gr.-röm. Phil. I, 373. Karsten, Xenophanes S. 161.

Man könnte vielleicht zweifelhaft sein, wenn diese Spur ganz vereinzelt stände, nachdem es sich aber schon von anderer Seite her gezeigt hat, einestheils, dass Xenophanes und seine Leistungen dem Heraklit nicht unbekannt waren, anderntheils, dass das System des Letztern die Grundanschauung des Erstern zur Voraussetzung hat, so sind wir wohl berechtigt, auch in dem Angeführten einen Beweis dafür zu finden, dass die Heraklitische Philosophie nicht unabhängig von der eleatischen entstanden, desswegen aber auch nicht v o r, sondern h i n t e r diese zu stellen ist. Was allein hiegegen eingewendet werden könnte, ist der Umstand, dass die eigentliche Blüthe der eleatischen Philosophie durch Parmenides etwas später fällt, als Heraklit. Aber doch dürfte diess nicht zu viel Gewicht haben. Hat Xenophanes das eleatische Princip auch noch nicht auf seinen reinen Ausdruck gebracht, so hat doch auch er schon, wie wir oben gesehen haben, die Einheit alles Seins ausgesprochen, indem er Alles auf die Gottheit, als den Urgrund, zurückführt. Gerade in dieser theologischen Form hat aber auch Heraklit jene Idee aufgenommen, wenn ihm das Eine auch wieder Zeus [1], oder der Dämon [2], und das individuelle Dasein, als Erzeugniss der allgemeinen Nothwendigkeit, ein Spiel des Zeus ist [3]. Wollte man aber sagen, das System, welches die nächst höhere Stufe nach dem eleatischen bilden solle, hätte auch nicht früher auftreten können, als bis dieses alle seine Consequenzen an's Licht gebracht hatte, so wäre hiebei das Wesen der geschichtlichen Entwicklung

1) Fr. 11; s. o. S. 159, A. 5.

2) Fr. 67, vgl. auch Fr. 57.

3) Clemens Al. Paedag. I, 5. S. 111 (bei Schleiermacher a. a. O. S. 77): *τοιαύτην τινὰ παίζειν παιδιὰν τὸν ἑαυτοῦ Δία Ἡράκλειτος λέγει* — ein Wort, das wohl nicht (wie Brandis will Gr.-röm. Phil. I, 177) einen Gegensatz gegen den Vorsehungsglauben aufstellen, sondern einfach die Geringfügigkeit alles Einzelnen in Vergleich mit dem Ganzen ausdrücken will.

verkannt. Wie die Natur gleichzeitig mit dem Reifen und Absterben älterer Bildungsformen auch schon die Keime der neuen anlegt, so macht es auch die Geschichte; lange ehe das ältere Princip zu seiner äusseren Vollendung und Auflösung gekommen ist, beginnt schon ein neues sich zu entwickeln; darum ist aber doch das zweite die Consequenz des ersten, und im Allgemeinen auch wirklich geschichtlich durch dasselbe bedingt. Wer eine eigenthümliche geschichtliche Aufgabe zu lösen hat, dem eignet immer auch jener prophetische Blick in die Zukunft, jene Vorahnung dessen, was zunächst an der Zeit ist, und lange ehe ein herrschendes Princip sich erschöpft hat, ja noch ehe er selbst von seinem Verhältniss zu den Früheren sich klare Rechenschaft geben kann, findet er sich schon auf die Bahn getrieben, auf welcher die Geschichte weiter geführt werden muss. In ähnlicher Weise mochte auch Heraklit als Fortbildner der Philosophie über den durch die Eleaten gewonnenen Standpunkt hinaus auftreten, noch ehe die eleatische Spekulation ihren Höhepunkt erreicht hatte; darum steht er aber doch auf den Schultern von jenen, und wäre ohne die Anregung, die er von ihnen erhielt, nicht geworden, was er ist.

Weniger sicher lässt sich ein Einfluss des Pythagoräismus auf Heraklit behaupten, doch ist ein solcher nicht unwahrscheinlich. Wir haben bereits gesehen, dass unserem Ephesier auch Pythagoras, und zwar gleichfalls, wie es scheint, als Philosoph bekannt war, und auch in seiner Philosophie findet sich Manches, was von pythagoräischem Einfluss abgeleitet werden könnte. Wie die Pythagoräer, so soll auch er das Leben im Leibe als Sterben der Seele bezeichnet haben [1]), wie jene, scheint auch er den Tod für einen

1) SCHLEIERMACHER a. a. O. S. 119 f., wenn nämlich die Aussprüche, die SCHL. beibringt, diese ihnen von PHILO und SEXTUS gegebene

Uebergang der Seele in ein dämonisches Leben zu halten [1]; was endlich besondere Beachtung verdient, wie die Pythagoräer betrachtet auch Heraklit die Harmonie als das Band, welches alles Sein zusammenhält, und verlangt auch in den ethischen und politischen Aussprüchen, die uns aufbewahrt sind, in demselben antidemokratischen Geiste, wie jene, die strengste Unterordnung des Einzelnen unter das allgemeine Gesetz [2]. Wie es sich indessen hiemit verhalten mag, schon sofern sie Fortbildung des eleatischen Princips ist, hat die Heraklitische Philosophie auch über den Standpunkt des Pythagoräismus hinausgeführt, denn jenes ist ja selbst nur die reinere Durchführung dessen, was dieser anstrebte.

Wie bedeutend aber hiernach auch das Verdienst Heraklits sein mag, Ein wesentlicher Mangel seines Philosophirens lässt sich nicht übersehen, der Mangel an methodischer Entwicklung seiner Grundideen. Heraklit hat allerdings die Erfahrungsthatsache des Werdens insofern zu erklären gesucht, als er sie auf das allgemeine Gesetz des Flusses aller Dinge zurückführt; er hat ferner nicht blos das Werden überhaupt näher als Verwandlung (τροπή) bestimmt, sondern auch gewisse Stufen und Formen des Werdens angegeben; das Feuer, d. h. die warme Ausdünstung verwandelt sich in Feuchtigkeit, diese theils in Feuer, theils in Erde; auf demselben Wege kehrt dann auch die Erde wieder zum Feuer zurück [3]. Was er dagegen völlig ununtersucht

---

Bedeutung haben, und nicht vielmehr physikalischer in dem Sinne zu nehmen sind, dass unser Leben Tod der Götter genannt wird, sofern in demselben das göttliche Feuer zur irdischen Materie erlischt.

1) Schleiermacher a. a. O. S. 119—126.

2) S. Schleiermacher Fr. 2. 3. 16. 19. 45. 69. Brandis Gr.-röm. Phil. I, 181 f. Diog. Laert. IX, 2 f.

3) Eine unmittelbare Verwandlung des Feuers in Erde oder der Erde in Feuer hat Heraklit schwerlich angenommen, wiewohl diess auch Schleiermacher a. a. O. S. 46. 62 wahrscheinlich

lässt, das ist die Frage nach der Nothwendigkeit jenes allgemeinen Gesetzes selbst. Der Fluss aller Dinge ist ihm einfache Voraussetzung, unmittelbare, keines Beweises bedürftige Anschauung; es wird wohl behauptet, dass Alles fliesse, aber es wird nicht gezeigt, warum es kein ruhendes Sein geben könne. Der Begriff des Werdens wird zwar logisch analysirt, und das Werden als Einheit entgegengesetzter Bewegungen beschrieben; seine nähere physikalische Vermittlung dagegen ist nicht aufgezeigt, es ist nicht nachgewiesen, welches die Elemente sind, auf deren Widerstreit alles Leben beruht; oder wenn diess die Gegensätze des Feurigen, Feuchten und Erdigten sein sollen, so entstehen ja diese selbst erst aus der Umwandlung des Feuers, als des ursprünglichen Elements, es wiederholt sich daher die Frage, woher es kommt, dass nicht ein sich gleichbleibendes Sein ist, sondern diess Eine in die Vielheit auseinandergeht [1]. Dieser Mangel an Entwicklung, diess Stehen-

---

findet. Von den ächten Heraklitischen Aussprüchen, die man darauf beziehen könnte (wie Fr. 41. 51), bestimmt doch keiner, ob Erde und Feuer unmittelbar, oder nur durch Vermittlung des Feuchten (der θάλασσα) in einander übergehen; die Berichte dagegen, welche jenes behaupten (bei Schl. S. 40), sind theils schon durch die Einschwärzung der Vorstellung von vier Elementen, theils auch dadurch verdächtig, dass sie alle nur von einem unmittelbaren Uebergang der Erde in Feuer reden, nicht auch von dem entsprechenden des Feuers in Erde, während doch Heraklit (Fr. 28) ausdrücklich den Grundsatz aufstellt: ὁδὸς ἄνω κάτω μίη. Jedenfalls werden diese Angaben mehr als aufgewogen durch die weit besser beglaubigten, welche den Uebergang der beiden äusseren Elemente aufwärts wie abwärts durch die θάλασσα vermittelt sein lassen (Fr. 25. 49. Diogenes IX, 9). Auch die Berichte über Heraklits Ansicht von den Gestirnen (Schl. S. 58 ff.) scheinen mehr auf die Annahme zu führen, dass ihm das Feurige erst aus der feuchten Ausdünstung entstehe, und was Schleiermacher S. 51 in entgegengesetztem Sinn aus der Aristotelischen Meteorologie erschliesst, beruht auf sehr unsicherer Combination.

1) Insofern hat daher auch Aristoteles (Phys. VIII, 3. 253, b, 11)

bleiben des Systems bei einer allgemeinen Grundanschauung erklärt auch die spätere Ausartung dieser Philosophie in ein ganz unmethodisches, enthusiastisches Treiben und Orakelsprechen, das PLATO im Theätet (179, E. f.) aus eigener Erfahrung so lebendig schildert; ganz Aehnliches hat sich auch später, in neuerer Zeit z. B. in der Schelling'schen Schule wiederholt.

Eben dieser Mangel ist es nun, dessen Ergänzung die nächste Aufgabe sein musste. Das Princip des Werdens war als allgemeine Anschauung ausgesprochen, seine bestimmtere Vermittlung und Begründung fehlte noch. Darin, dass sie diese aufgesucht haben, liegt die philosophische Bedeutung der Männer, mit denen sich unsere Untersuchung zunächst beschäftigen muss.

§. 9.

Empedokles und die Atomistik. A) Empedokles.

Das Recht, diese beiden Erscheinungen hier zusammenzufassen, und die Stellung, welche wir ihnen anweisen, kann erst später begründet werden, vorerst werden wir sie im Einzelnen analysiren müssen, um auf diesem Wege ihre allgemeine Bedeutung in's Licht zu setzen. Ich beginne mit Empedokles.

Ueber den Werth dieses Mannes als Philosophen und sein Verhältniss zu den früheren und gleichzeitigen Systemen waren schon im Alterthume die Stimmen getheilt, und

mit der Behauptung, Heraklit sage nicht, welche Bewegung er meine, gar nicht so Unrecht, als SCHLEIERMACHER (a. a. O. S. 33. 38) glaubt, und verdient nicht den starken Tadel, der hier über ihn ausgesprochen wird. Wenn auch Heraklit im Allgemeinen von Verwandlung redet, so bestimmt er doch nicht genauer, worin diese bestehe; denn die örtliche Bewegung, an die SCHLEIERMACHER erinnert, ist nicht der ursprüngliche und allgemeine Grund, sondern erst eine Folge der Verwandlung.

auch in neuerer Zeit haben sich diese Differenzen eher vermehrt als vermindert. Während Empedokles bei seinen Zeitgenossen als Wunderthäter, Seher und Philosoph der höchsten Verehrung genoss [1]), und auch von Späteren [2]) vielfach mit der grössten Achtung genannt wird, scheinen doch Plato [3]) und Aristoteles [4]) sein philosophisches Verdienst nicht sehr hoch anzuschlagen, und ebenso tritt der begeisterten Lobpreisung, die ihm auch neuerdings zu Theil geworden ist [5]), von anderer Seite mehr als Ein geringschätziges Urtheil über ihn entgegen [6]). Fast noch weiter gehen die Ansichten über den zweiten Punkt, das Verhältniss des Empedokles zu den übrigen vorsokratischen Systemen, auseinander. Die Alten bezeichnen ihn meist als Pythagoräer [7]), und nur bei sehr unsicheren Zeugen begegnet uns die Behauptung, dass er ein Schüler des Parmenides oder gar des Xenophanes gewesen sei [8]); Plato je-

1) Bekannt sind seine eigenen Aussagen hierüber, in den Fragmenten ed. Karsten V. 389 ff.

2) Z. B. Lucretius (de nat. rer. I, 717 ff.) und die neuplatonischen Commentatoren des Aristoteles.

3) Soph. 242, E, wo Emp. im Gegensatz gegen Heraklit als der μαλακώτερος bezeichnet wird.

4) Z. B. Metaph. I, 4. 985, a. I, 10. III, 4. 1000, a, 24 ff. XII, 10. 1075, b, 1. Phys. VIII, 1. 252, a. De gen. et corr. I, 1. 315, a. II, 6. 333, b. Meteorol. II, 3. 357, a, 24. c. 9, 369, b. Rhet. III, 5. 1407, a, 34.

5) Von Lommatzsch in der Schrift: die Weisheit des Empedokles (1830). Wenn ich übrigens im Folgenden von dieser Schrift weniger, als man erwarten möchte, Gebrauch mache, so möge man sich diess aus der Beschaffenheit dieser Darstellung erklären, die bei vieler Begeisterung der Klarheit und historischen Besonnenheit in hohem Grade entbehrt, und zwischen eigener (Schellingischer) und Empedokleïscher Philosophie so wenig unterscheidet, dass sie als historisches Hülfsmittel nur mit der grössten Vorsicht gebraucht werden kann.

6) Vgl. Hegel Gesch. d. Phil. I, 337. Marbach Gesch. d. Phil. I, 75. Fries, Gesch. d. Phil. I, 188 f.

7) S. Sturz Empedocles S. 13 ff.

8) S. Karsten, Empedoclis carminum Reliquiae S. 47—54, der aber

doch 1) stellt ihn mit Heraklit, ARISTOTELES 2) gewöhnlich mit Anaxagoras, Leucipp und Demokrit, auch wohl den übrigen Physikern zusammen. Unter den Neueren ist LOMMATZSCH 3) unsers Wissens der Einzige, welcher den Empedokles noch als Pythagoräer darstellt, das Gewöhnlichste ist, ihn zu den jonischen Physiologen zu zählen 4); im Widerspruch hiemit betrachtet ihn jedoch RITTER 5) als denjenigen, welcher die Physik vom eleatischen Standpunkt am Vollständigsten bearbeitet habe, und ähnlich BRANISS 6) als das letzte Resultat der dorischen (pythagoräisch-eleatischen) Philosophie in der ersten Periode; nicht ganz wenige Stimmen endlich, und darunter solche, die alle Beachtung verdienen, wollen keine dieser Ansichten ausschliesslich gelten lassen, sondern ihn lieber als einen Eklektiker behandeln, der die Gedanken aller Früheren nicht durchaus consequent vereinigt habe 7).

---

diesen Angaben viel zu viel Glauben schenkt. Richtiger beurtheilt sie RITTER, die philos. Lehre des Emp. in WOLF's Literar. Analekten II, 418. Gesch. d. Phil. I, 555.

1) A. a. O.

2) Z. B. Phys. I, 4. VIII, 1. Metaph. I, 3. 984, a, 8. I, 4. I, 7. 988, a, 32. De gen. et corr. I, 1. 8. De coel. III, 7 u. ö.

3) A. a. O. S. 4. STURZ a. a. O. S. 19 nennt ihn einen Pythagoristen nur in dem Sinn, dass er neben Andern auch Pythagoräer gehört habe.

4) So TENNEMANN Gesch. d. Phil. 2. A. I, 277 f., wo übrigens auch der Eklekticismus des Emp. zugegeben wird; SCHLEIERMACHER Gesch. d. Phil. S. 57 ff.; BRANDIS Gr.-röm. Phil. I, 188. Rhein. Mus. III, 123 ff. MARBACH a. a. O.

5) In der angeführten Abhandlung der Wolf'schen Analekten. Gesch. d. Phil. I, 532 ff. Ebenso PETERSEN Philologisch-histor. Studien I, 26 ff.

6) Gesch. d. Phil. s. Kant I, 130 ff. Aehnlich hatte schon früher AST (Gesch. d. Phil. 1. A. S. 86) den Emp. unter die italischen Idealisten gestellt, doch mit der Bemerkung, »seine Naturphilosophie sei eine Zurückführung der pythagoräischen auf den Jonismus, seine spekulative Philosophie dagegen vom Geiste des Pythagoräismus durchdrungen.«

7) WENDT zu TENNEMANN I, 277 f. (wenn auch hier der Vorwurf

Welche von diesen Ansichten nun die begründetere sei, wird sich nur durch ein genaueres Eingehen auf das System des Empedokles und sein Verhältniss zu den früheren Systemen entscheiden lassen, für welchen Zweck wir jedoch die allgemeinen Grundzüge dieses Systems hier wohl als bekannt voraussetzen dürfen. Um hiebei mit der Frage über den Pythagoräismus unsers Philosophen anzufangen, so wird sich ein Zusammenhang desselben mit den Pythagoräern nicht läugnen lassen. Schon seine pythagoräische Lebensweise und die Rolle des priesterlichen Sehers, in der er auftrat [1], haben mit der Erscheinung des Pythagoras viel zu viele Aehnlichkeit, als dass wir einen Einfluss der letztern auf die erstere anzunehmen umhin könnten. Ebenso lässt sich aber auch in den philosophischen und theologischen Ansichten des Agrigentiners ein pythagoräisches Element nicht verkennen. Ganz klar tritt dieses in seiner Lehre von der Seelenwanderung und den Dämonen hervor, selbst wenn man ihm mit manchen Neueren [2] die Seelenwanderung im eigentlichen Sinn abspricht, und nur ein Uebergehen der Elemente in wechselnde Formen übrig lässt; auch in diesem Falle würden wir nämlich wenigstens einen mittelbaren Einfluss der pythagoräischen Vorstellung auf die Empedokleïsche annehmen müssen. Es liegt indessen zu die-

---

des Eklekticismus von Emp. abgewehrt werden soll). K. Fr. Hermann Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 150 (früher in d. Zeitschr. f. Alterthumswissensch. I, 293 hatte er Ritter noch unbedingt beigestimmt). Karsten a. a. O. S. 54. 517. Fries a. a. O., der jedoch ein Vorherrschen des pythagoräischen Elements bei Emp. behauptet.

1) S. hierüber Karsten a. a. O. S. 19—39, wo freilich neben glaubwürdigen auch viele späte und fabelhafte Berichte gesammelt sind.

2) Sturz Emped. fragm. S. 471 ff. Ritter in Wolf's Analekten II, 453 f. Gesch. d. Phil. I, 563 ff. Schleiermacher Gesch. d. Phil. S. 41 f. Wendt zu Tennemann I, 312. Als erster Urheber dieser Ansicht wird Reuchlin genannt, später hat sie Ibhov de palingenesia veterum (Amsterd. 1733) vertheidigt.

ser Ansicht über die Lehre des Empedokles kein Recht vor [1]. Eine zweite Lehre, die Empedokles dem pythago-

1) Was am Meisten für dieselbe zu sprechen scheint, ist der Zusammenhang des Empedokleïschen Systems. Da Emp. die individuelle Existenz nur aus der Mischung der körperlichen Bestandtheile ableitet (s. V. 132—144 bei Karsten), und auch die Seelenthätigkeit in diese Vorstellung mit einschliesst (V. 315 – 325), so scheint er auch nur von der Unsterblichkeit reden zu können, die er V. 335—349 vgl. V. 77—95, wohl auch 350 ff., allein im Sinne hat, der ewigen Dauer der elementarischen Bestandtheile, aus welchen der Einzelne besteht, nicht von einer individuellen Fortdauer. Diess ist auch, was die Consequenz des Systems betrifft, ganz richtig; eine andere Frage ist aber, ob Emp. dieser Consequenz gefolgt ist. Nun versichert er bestimmt (V. 1—13), dem Ausspruch der Nothwendigkeit gemäss müsse jeder von den Dämonen, der durch Mord seine Glieder beflecke, 30,000 Horen (Jahre? oder Monate?) von den Seligen entfernt umherschweifen, in verschiedene Formen des sterblichen Lebens übergehend, und auch er selbst sei ein solcher Flüchtling, und diesen Ausspruch (mit Ritter Gesch. d. Phil. I, 547) auf die einzelnen Theile des Sphairos, der ursprünglichen Mischung aller Elemente, zu beziehen, ist schlechterdings unmöglich. Im Sphairos kann es noch zu gar keiner individuellen Existenz gekommen sein, da diese erst Folge des von ihm ausgeschlossenen Hasses ist; hier ist daher keine Befleckung durch Mord und Fleischessen möglich. Wollte man aber auch hievon absehen, so könnte doch Emp. unmöglich sich selbst als einen der gefallenen Dämonen bezeichnen; die streitenden Glieder des Sphairos (V. 77 ff.) sind doch offenbar die Elemente; erst aus diesem Streite entstehen die Einzelnwesen. Ebenso, da nach V. 16 ff. die gefallenen Dämonen von den Elementen umhergeschleudert, vom Aether in's Meer, vom Meer an's Land, vom Land zur Sonne, von der Sonne in den Aether geworfen werden, so können sie doch nicht eben diese Elemente selbst sein. Wenn ferner Emp. (V. 410 – 419) als unerlaubt neben dem Fleischgenuss nur das Essen von Bohnen und Lorbeerblättern verbietet, so zeigt diess deutlich, dass nicht der Uebergang der Elemente in die Dinge der Sinn seiner Seelenwanderung sein kann; denn sein Verbot des Fleischessens gründet sich darauf, dass wir in den Thieren unsere eigenen Verwandten schlachten und verzehren; sollte nun diess nur heissen: wir verzehren in ihnen Wesen, die vermöge der allgemeinen Umwandlung die materiellen Bestandtheile unserer verstorbenen Angehö-

räischen System entnommen hat, könnte man in der Unterscheidung des ὄλυμπος, als der reineren Region, von der Erde und ihrer Atmosphäre [1]) finden, sofern auch die Pythagoräer die Region unter dem Monde als den Schauplatz der Unordnung und Unvollkommenheit vom ὄλυμπος und κόσμος unterschieden; genauer angesehen verschwindet jedoch diese Aehnlichkeit wieder, da Empedokles (V. 187. f.) die Ausdrücke ὄλυμπος und οὐρανὸς gleichbedeutend gebraucht, die wenigstens bei Philolaus scharf unterschieden werden: der Olymp ist diesem die oberste und reinste Region, der Uranos die Erdatmosphäre. Ueberhaupt aber ist diese ganze Lehre durch die Auktorität des Pseudo-Origenes viel zu wenig gesichert, um mit einiger Bestimmtheit dem Empedokles beigelegt werden zu können. Dasselbe gilt auch von der Angabe, welche an die pythagoräische Unterscheidung der Sonne vom Centralfeuer erinnern könnte, dass Empedokles die ursprüngliche Sonne in die jenseitige Hemisphäre verlegt, die unsrige dagegen für einen blossen Reflex von jener gehalten habe [3]). Mit mehr Recht verweist Karsten [4]) bei der Behauptung des Empedokles, dass der Süden die rechte, der Norden die linke

rigen in sich enthalten, so müsste ebensogut, wie das Essen von Thieren, auch der Genuss von Pflanzen jeder Art verpönt sein, denn diese nähren sich so gut, wie die Thiere, von den Elementen, in die sich der menschliche Leib auflöst. Wenn endlich V. 386 den Edelsten der Menschen verheissen ist, sie werden zu Göttern werden, so weiss ich nicht, wie man diess anders, als von individueller Fortdauer verstehen soll, und dass diese Lehre dem Empedokles angehöre, giebt auch Ritter (I, 558) und noch vollständiger Sturz (S. 448—462) zu; wie kann dann aber zugleich gesagt werden (Ritter Anal. II, 453 f.), da Emp. keinen Unterschied zwischen Seele und Leib mache, könne er unter den Seelen nur die Elemente des Körpers verstehen?

1) Karsten S. 426 f. 433 f. Sturz, Empedocles S. 277.

2) Ritter Gesch. d. Phil. I, 432 f.

3) S. Karsten a. a. O. S. 428 f.

4) A. a. O. S. 426.

Seite des Himmels sei, auf die gleiche Vorstellung der Pythagoräer; nur lässt sich aus dieser Aehnlichkeit nicht viel schliessen. Von weit grösserem Interesse wäre es, wenn sich Spuren der pythagoräischen Zahlenlehre bei Empedokles nachweisen liessen. Gerade hier geht aber die Aehnlichkeit fast ganz aus. Empedokles spricht allerdings von Mischungsverhältnissen der Elemente, die er nach Zahlen bestimmt [1]); wie wenig indessen hiebei an eine der pythagoräischen verwandte Anschauung zu denken ist, könnte schon der Umstand zeigen, dass eine solche Bestimmung bei ihm nur ganz vereinzelt vorkommt [2]), überhaupt aber hat sie dem Empedokles eine ganz andere Bedeutung, als den Pythagoräern ihre Zahlenlehre; die Zahl ist ihm ja nur das Bestimmende für das Mischungsverhältniss, nicht die Substanz der Dinge selbst. Noch weniger kann daraus geschlossen werden, dass er die eine seiner bewegenden Kräfte, die *Φιλία*, bei Gelegenheit (V. 59.) auch als *ἁρμονίη* bezeichnet, und ob überhaupt auf die Entstehung des Begriffs der *Φιλία* die pythagoräische Anschauung der allesbeherrschenden Harmonie von grossem Einflusse war, muss bei dem Mangel aller bestimmteren Beziehung auf die Zahlenlehre gänzlich dahingestellt bleiben; für das andere Princip ohnedem, den *Νεῖκος*, werden wir bei Heraklit eine weit näher liegende Analogie finden, als in dem Unbegrenzten der Pythagoräer. Was endlich allein noch angeführt werden könnte, dass die Vierheit der Elemente bei Empedokles ein Abbild der pythagoräischen Tetraktys sei, ist um so unwahrscheinlicher, als sich diese Vierheit der em-

---

1) V. 211 ff. vgl. Aristoteles Metaph. I, 10. 993, a, 17. De part. anim. I, 1. 642, a, 18. De an. I, 4. 408, a, 18. Karsten a. a. O. S. 408 ff. 450 f.

2) Aristoteles weiss sich für dieselbe in den drei angeführten Stellen immer nur auf die Verse zu berufen, in denen Emp. sagt, die Knochen bestehen aus je zwei Theilen Erde und Wasser und vier Theilen Feuer.

pirischen Beobachtung leicht von selbst ergeben konnte, wogegen die Pythagoräer durch ihre Zahlenlehre nicht auf vier, sondern auf fünf elementarische Körper (den Aether als fünften) geführt wurden [1]. Wenn aber Empedokles (V. 55.) die vier Elemente auch die *τέσσαρα ῥιζώματα* nennt, und eben dieser Ausdruck in dem bekannten pythagoräischen Schwur [2]) gerade in Beziehung auf die Tetraktys gleichfalls vorkommt, so ist doch weit wahrscheinlicher, dass er aus dem Sprachgebrauch des Empedokles zu den spätern Pythagoräern, als dass er von den Pythagoräern zu Empedokles gekommen ist. Nehmen wir daher Alles zusammen, so lässt sich ein bemerklicher Einfluss der pythagoräischen Philosophie bei Empedokles, gänzliche Nebensachen abgerechnet, nur in der Lehre von der Seelenwanderung nachweisen; gerade diese steht aber mit seinem übrigen System, wie wir gesehen haben, nicht blos in keinem innern Zusammenhang, sondern sogar im Widerspruch, hat mithin bei ihm gar keine philosophische, sondern nur theologische und praktische Bedeutung; in philosophischer Beziehung dagegen entfernt er sich von den Grundlagen der pythagoräischen Weltansicht, und erhebt sogar gegen eine nicht unwichtige Lehre der Pythagoräer ausdrücklichen Widerspruch [3]. Die Ausgangspunkte seines wissenschaftlichen Denkens werden wir daher auf einer andern Seite suchen müssen.

---

1) S. Böckh Philolaus S. 160.

2) Bei Sextus adv. Math. IV, 2. VII, 94:

οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ γενεᾷ παραδόντα τετρακτύν,
παγὰν ἀενάου φύσιος ῥιζώματ᾽ ἔχουσαν.

3) V. 63: *οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν.* Dass diese Aeusserung ausdrücklich gegen die Pythagoräer gerichtet sei, lässt sich zwar nicht beweisen, ist aber sehr wahrscheinlich, da diese bis dahin wohl die einzigen Philosophen waren, die einen leeren Raum behaupteten; auf die Atomistik bezieht sich Empedokles sonst nie.

Es fragt sich nur, auf welcher, ob bei den Joniern, oder den Eleaten, oder bei Beiden. — Mit der ältern jonischen Philosophie zeigt nun das System des Empedokles keine Verwandtschaft: während diese sich begnügt, alle Erscheinungen aus Einem und zwar materiellen Princip zu erklären, legt Empedokles eine Vierzahl materieller und eine Zweiheit bewegender Kräfte zu Grunde, und wollte man wenigstens in den erstern die jonische Anschauung wiedererkennen, so werden wir doch bald in Parmenides die nähere Quelle hiefür auffinden. Auch im Einzelnen der Empedokleïschen Naturlehre findet sich schwerlich etwas, das uns nöthigte, einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen ihr und der altjonischen Physik anzunehmen. Um so zahlreicher und bedeutender sind die Punkte, in denen er sich mit Heraklit berührt. Schon die ganze Richtung seiner philosophischen Forschung erinnert an diesen. Wie bei Heraklit das Werden Grundanschauung ist, so geht auch das Interesse des Empedokles wesentlich darauf, das Werden und die Veränderung der Erscheinungen zu erklären, er ist nach der richtigen und einstimmigen Annahme des Alterthums Physiker, seine Physik selbst aber hat offenbar weit weniger den Zug nach der Anschauung des allgemeinen Substrats als nach der Erklärung des Werdens: wenn die frühere Physik, mit Ausnahme Heraklits, bei den materiellen Bestandtheilen der Dinge stehen geblieben war, so haben diese für ihn nur untergeordnete Bedeutung, denn die Entstehung und Natur der Dinge ist weit weniger von jenen körperlichen Elementen, als von den bewegenden Kräften und den durch sie bestimmten Mischungsverhältnissen abhängig. Ja, dass er überhaupt auf materielle Grundbestandtheile zurückgeht, beruht selbst wieder auf seinem eigenthümlichen Begriff vom Werden; weil er dieses nur als Mischung und Entmischung zu bestimmen

weiss [1]), muss er allem Werden ein bleibendes Sein voraussetzen. Die Frage über die Möglichkeit des Werdens ist so der Ausgangspunkt des Empedokleïschen Philosophirens, und dieses insofern eine Fortsetzung des Heraklitischen. Auch sonst trifft Empedokles vielfach mit Heraklit zusammen. Wie Heraklit alles Sein in den endlosen Fluss des Werdens aufgelöst hatte, so sieht auch Empedokles in der Welt der Erscheinung nur die beständige Unruhe des Entstehens und Vergehens, wie jener im Auseinandergehen und Zusammengehen des Einen Seins den Grund dieses Wechsels erkannt hatte, so sind auch ihm Vereinigung und Trennung die zwei Funktionen des allgemeinen Lebensprocesses [2]), wie jenem der Streit der Vater aller Dinge gewesen war, so erklärt auch er die Entstehung aller Einzelnwesen aus dem Eintreten des *νεῖκος* in die unterschiedslose Einheit des *σφαῖρος*. Auch darin endlich werden wir die Heraklitische Vorstellungsweise wiedererkennen dürfen, dass Empedokles ebenso, wie der Ephesische Philosoph, die Welt einem periodischen Wechsel des Entstehens und Vergehens unterwirft, mag er auch in der näheren Bestimmung dieses Punkts von Heraklit wieder abweichen [3]), wogegen die allzu auffallende Uebérein-

1) V. 77 ff.: — — *φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων*
θνητῶν οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἐστὶ, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.
Vgl. V. 348 f.

2) V. 93 ff.: *καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,*
ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ διχ' ἕκαστα φορεύμενα νείκεος ἔχθει.
Οὕτως ᾗ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι,
ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,
τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών.
ᾗ δὲ τάδ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητα κατὰ κύκλον.
V. 116 ff.: *ἐν δὲ μέρει κρατέουσι* u. s. w.

3) Dass Empedokles ein abwechselndes Hervorgehen der Welt aus

stimmung eines Empedokleïschen Ausspruchs über die Ewig-

---

der Einheit aller Dinge (dem σφαῖρος) und Zurückgehen in diese gelehrt habe, sagen ausser Anderen (s. Karsten a. a. O. S. 366 f.) schon Plato Soph. 242, D f. und Aristoteles Phys. VIII, 1. 250, b, 26. De Coel. I, 10. 279, a, 13 ff. vgl. Phys. I, 4. 187, a, 24. Schon Plato scheint sich dabei auf die oben (Anm. 2) angeführten Empedokleïschen Verse zu beziehen; bestimmter citirt dieselben Aristoteles Phys. VIII, 1 und nach ihm die Meisten (auch ich selbst in den Jahrbb. d. Gegenwart 1843, Jul. S. 58, wo ich insofern Fries theilweise Unrecht gethan habe) für den Satz, dass Emp. eine Abwechslung von Ruhe und Bewegung des Weltganzen lehre. Diess ist aber Allem nach ein Missverständniss; diese Verse beziehen sich (wie auch Karsten S. 196 f. richtig bemerkt) den Worten und dem Zusammenhang nach nicht auf wechselnde Zustände der Welt im Ganzen, sie besagen vielmehr nur dieses: alle Einzeldinge entstehen, wenn die Elemente durch die Liebe zusammengeführt, und vergehen, wenn sie durch den Hass getrennt werden; sofern nun die Elemente sich in diesem Wechsel bewegen, kann von einem Werden und Vergehen derselben gesprochen werden; sofern sie aber im Wechsel selbst materiell dieselben bleiben, kommt ihnen in der Kreisbewegung des Werdens (κατὰ κύκλον) ein beharrliches Sein (ἀκίνητα) zu. Durch die falsche Auffassung dieser Stelle hat sich nun Aristoteles auch zu einer ungenauen Auffassung der Empedokleïschen Lehre von den Weltperioden verleiten lassen. Nach der Lehre des Emp., sagt er, sei die Welt abwechslungsweise in Ruhe und in Bewegung; in Bewegung, wenn die Liebe aus den Vielen Eines oder der Hass aus dem Einen Vieles mache, in Ruhe in den Zwischenzeiten. Das Genauere hat hier sein Schüler Eudemus (bei Simpl. VIII, 272, b, angef. auch v. Karsten S. 367 f.), der sagt: die Ruhe sei im Sphairos unter der Herrschaft der Liebe, wenn Alles geeint sei, die Bewegung in der Welt, wenn der Hass wieder anfange zu trennen. Eine Zwischenzeit der Ruhe fällt nämlich nur zwischen die Vereinigung aller Dinge durch die Liebe (ihre Rückkehr in den Sphairos) und ihre Trennung durch den Hass (ihr Hervorgehen aus dem Sphairos), nicht aber umgekehrt auch zwischen diese und jene, sondern sobald der Hass die Theile des Sphairos zu zerreissen angefangen hat, wirkt auch die Liebe zu ihrer Vereinigung, und dieses Gegenstreben der beiden Kräfte dauert so lange fort, bis die getrennten Elemente wieder in die Einheit des Sphairos zurückgeführt sind, in der sie nun eine Zeit lang unbewegt verharren. Dass übrigens die Lehre von wechselnden Weltperio-

keit der Welt mit einem Heraklitischen durch die nothwendige Annahme einer Namensverwechslung gehoben wird 1).

Ebenso unläugbar ist nun aber auch die Verwandtschaft des Empedokles mit den Eleaten. Zunächst noch diesen und dem Heraklit gemeinsam, obwohl ursprünglich, wie es scheint, Xenophanisch, sind die Sätze des Empedokles über die Unsicherheit der Sinnenerkenntniss und die Nothwendigkeit, die Gründe des Seins mit dem Gedanken (νόῳ)

---

den in diesem Sinne wirklich Empedokleïsch ist, zeigen ausser den Zeugnissen der Alten und dem ganzen Zusammenhang des Systems namentlich auch V. 59 f. 66 ff.:

Οὕτως ἁρμονίης πυκινῷ κρύφῳ ἐστήρικται
σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέϊ γαίων.
Αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα Νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐτρέφθη
ἐς τιμάς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο
ὅς [nicht: ὃ] σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρ' ἐλήλαται
[nicht: παρελ.] ὅρκου.

Als ein eigenthümlicher Zug, worin sich diese Lehre ausprägt, mag hier auch diess angeführt werden, dass Emp. die Götter nie mit Homer αἰὲν ἐόντες, sondern immer nur δολιχαίωνες nennt (V. 4. 135. 161). Ewiglebende sind sie nicht, weil sie bei der Rückkehr aller Dinge in den Sphairos wieder aufhören. Vgl. Karsten S. 378. Dass übrigens der Weltuntergang dem Emp. nicht, wie dem Heraklit, durch Verbrennung vermittelt ist, zeigt Karsten (S. 379 ff.) gegen Sturz.

1) Nach Simplicius de coel. S. 68, b soll Emp. gesagt haben: τὸν κόσμον τοῦτον οὔτε τις θεῶν οὔτε τις ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεί. Sturz macht daraus V. 21 f. die Verse: οὔτε θεῶν τις κόσμον ἐποίησ' οὔτε τις ἀνδρῶν, ἀλλ' ἦν αἰεί, kann sich aber wegen der allzugrossen Aehnlichkeit dieses Ausspruchs mit dem oben (S. 159, 1) angeführten Heraklitischen selbst des Verdachts einer Verwechslung nicht erwehren. Dieser Verdacht ist seitdem dadurch zur Gewissheit erhoben worden, dass diese Worte in dem von Am. Peyron (s. seine Schrift: Empedoclis et Parmenidis fragmenta, wo gezeigt wird, dass der gedruckte Text des Simplicius de coelo und de mundo eine schlechte Rückübersetzung aus Mörbeke's lateinischer Uebersetzung ist) entdeckten ächten Texte des Simpl., so viel wenigstens aus Peyron zu ersehen ist, fehlen. Um so unbegreiflicher ist, dass sie Marbach (Gesch. d. Phil. I, 73) für ächt nehmen mag; schief ist auch die Vermuthung von Wendt (zu Tennemann I, 296), sie mögen dem Parmenides angehören.

zu schauen [1]). Ganz auf eleatischem Boden befinden wir uns dagegen mit den Bestimmungen über die Unmöglichkeit des Werdens. Dass kein Werden (*φύσις*) im eigentlichen Sinn angenommen werden dürfe, weil unmöglich das Seiende aus dem Nichtseienden und das Nichtseiende aus dem Seienden entstehen könne, dass daher nur *νόμῳ* (nicht *φύσει*) vom Werden geredet werde, diese Grundgedanken seines Systems, auf welche sich seine ganze Lehre von den Elementen stützt, kann Empedokles nur von den Eleaten haben, und zum entscheidenden Beweise hievon hat er sie auch theilweise in Parmenideïschen Worten ausgesprochen [2]). — Aus der Unmöglichkeit des Werdens schliessen nun die Eleaten, dass es nur Ein ungetheiltes und sich selbst glei-

---

1) V. 49 ff. 108. Dass übrigens auch hier dem Emp. zunächst Parmenideïsche Sätze vorschweben, zeigt die Vergleichung von V. 108 (— *μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς*) mit Parm. V. 49: *κωφοὶ ὅμως τυφλοί τε τεθηπότες* — noch Anderes s. bei Ritter Gesch. d. Phil. I, 541.

2) Man vgl. Emp. V. 81 f.:

ἔκ τε μὴ ὄντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι
τό τ' ἐὸν ἐξόλλυσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπρηκτον.

V. 119 ff. *εἴτε γὰρ ἐφθείροντο διαμπερὲς οὐκέτ' ἂν ἦσαν.*
τοῦτο δ' ἐπαυξήσειε τὸ πᾶν πῆ καὶ πόθεν ἐλθόν;
πῆ δέ κε καὶ ἀπόλοιτο;

V. 345. — *πότμον*
εἰκαίως καλέουσι νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός.

Parm. V. 47. — *ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν*
στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον —

V. 50. *οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται*
κοὐ ταὐτόν —

V. 60 ff. *οὔ ποτ' ἔην οὔτ' ἔσται ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν*
ἓν ξυνεχές· τίνα γὰρ γέννην διζήσεαι αὐτοῦ
πῆ πόθεν αὐξηθέν;

V. 66. *οὕτως ἢ πάμπαν πελέμεν χρεών ἐστιν ἢ οὐκί.*

V. 68. — *τοὔνεκεν οὔτε γενέσθαι*
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη.

V. 75. *εἴ γε γένοιτ' οὐκ ἔστ' οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.*

V. 53. *μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω.*

ches Sein geben könne. Empedokles zieht diesen Schluss nicht, aber doch nimmt er die Idee des Einen Seins auf in seiner Lehre vom Sphairos, in dem alle Elemente durch die *φιλία* zur unbewegten Einheit verbunden sind, während der Hass, das Princip der Trennung, ausgeschlossen ist, und in den sie alle nach Ablauf der jetzigen Weltperiode zurückkehren, um nach Verfluss einer bestimmten Zeit wieder zu einer neuen Weltbildung aus ihm hervorzugehen [1]), und um uns über die Quelle dieser Lehre keinen Zweifel zu lassen, wiederholt er auch hier Worte des Parmenides [2]). — Das Eine Sein hatte der Stifter der eleatischen Schule als Gottheit angeschaut. Aehnlich nennt Empedokles den Sphairos, als die Einheit der Elemente, *θεός* [3]); dass er denselben, oder die ihn beherrschende *φιλία* auch mit noch engerer Anschliessung an den eleatischen Sprachgebrauch als das Eins bezeichnete, lässt sich aus einigen Aristotelischen

---

1) V. 58 ff. *τῶν δὲ συνερχομένων* (als die vier Elemente zur Einheit zusammentraten) *ἐξ ἔσχατον ἵστατο Νεῖκος.*
Οὕτως ἁρμονίης πυκινῷ κρύφῳ ἐστήρικται
σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιήγει γαίων.
Οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὔτε περισσόν.
Vgl. die oben (S. 175 Anm. 5) angeführten Stellen. Die neuplatonische Identificirung des Sphairos mit dem *κόσμος νοητὸς* dieser Philosophie bedarf wohl keiner Widerlegung, obwohl sie auch Lommatzsch (a. a. O. S. 127 ff.) ohne ein Wort der Kritik hinnimmt. Ausführlich spricht über und gegen sie Karsten a. a. O. S. 369—379.

2) Man vgl. mit den oben unterstrichenen Worten:
Parm. V. 102. *πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ*
V. 79 f. — *πᾶν δὲ πλέον ἐστὶν ἐόντος*
τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν —
V. 60 f. 90. Ob auch Emp. V. 61 (*ἀλλ' ὅγε παντόθεν ἰσοπαλὴς* vgl. Parm. V. 103: *μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ*) dem Empedokles angehört, ist unsicher.

3) V. 70. Ebenso Aristoteles De gen. et corr. II, 6. 333, b, 21. Metaph. III, 4. 1000, a, 29. b, 3. De an. I, 5. 410, b, 4.

Stellen nicht mit Sicherheit erschliessen [1]). An jene Grundanschauung knüpft sich nun dem Xenophanes die Polemik gegen den Polytheismus und religiösen Anthropomorphismus. Auch hierin folgt ihm unser Philosoph [2]), ohne doch, wie es scheint, die Idee der Gottheit mit seinem philosophischen System in einen Zusammenhang zu setzen [3]). —

---

1) Metaph. III, 1. 996, a, 4: *ἔτι δὲ τὸ πάντων χαλεπώτατον — πότερον τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν — οὐχ ἕτερόν τί ἐστιν ἀλλ' οὐσία τῶν ὄντων, ἢ οὔ, ἀλλ' ἕτερόν τι τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς φησι φιλίαν.* Ebd. c. 4. 1001, a, 12: *οἱ δὲ περὶ φύσεως, οἷον Ἐμπεδοκλῆς — λέγει ὅτι τὸ ἓν ὂν ἐστιν* [dass diese Lesart keinen guten Sinn giebt, bemerkt Karsten S. 318 richtig, und liest mit Cod. A b *ὅτι ποτε τὸ ἓν ἐστιν*]· *δόξειε γοῦν λέγειν τοῦτο τὴν φιλίαν εἶναι· αἰτία γοῦν ἐστιν αὕτη τοῦ ἓν εἶναι πᾶσιν.* Nicht die *φιλία* dagegen, sondern der Sphairos ist de gen. et corr. I, 1. 315, a, 6. 20. Phys. I, 4 Anf. vgl. Metaph. XII, 2. 1069, b, 20 unter dem *ἓν* zu verstehen; statt *ἓν* steht in den zwei letztern Stellen auch *μίγμα*. Eben hieraus wird aber wahrscheinlich, dass Emp. selbst diesen Ausdruck nicht gebraucht, sondern Aristoteles denselben, nach seiner Weise, aus seiner eigenen Terminologie heraus dem älteren Philosophen geliehen hat, bald um die konkrete Einheit, den Sphärus, bald um das allgemeine Princip der Einheit, die *φιλία* damit zu bezeichnen.

2) V. 356 ff. *οὐκ ἔστιν πελάσασθ' οὐδ' ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτὸν*
ἡμετέροις ἢ χερσὶ λαβεῖν —
οὔτε γὰρ ἀνδρομέῃ κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται
οὔτ' ἀπὸ οἱ νώτων γε δύο κλάδοι ἀΐσσουσιν,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν', οὐ μήδεα λαχνήεντα·
ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν.

Vgl. Xenoph. Fr. 1. *οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα.*
Fr. 2. *οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.*
Fr. 3. *ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.*
Fr. 5. *ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι —*
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε. Vgl. Fr. 6 f.

3) Es lässt sich wenigstens nicht recht absehen, an welchem Punkte die Idee Gottes in die philosophische Ueberzeugung des Emp. hätte eingreifen sollen. Man könnte zunächst daran denken, dass ihm Gott die höhere, über den Gegensätzen des *νεῖκος* und der

Um so mehr werden wir berechtigt sein, ausser dem Sphairos auch in dem allgemeinen Princip der Einheit, der φιλία, eine Wiederholung des eleatischen Eins zu sehen, da ohnedem die φιλία dasselbe als abstrakter Begriff ist, was der Sphairos als konkreter Zustand, die Einheit alles Seins, wesswegen auch ARISTOTELES 1), den KARSTEN 2) nicht dafür zu entschuldigen brauchte, bald den Sphairos, bald die φιλία als das nennt, was im Empedokleïschen System dem Begriffe des Eins entspreche 3). Auch in dem physikalischen Theil

---

φιλία stehende Einheit gewesen sei (wie KARSTEN S. 388 andeutet); aber davon findet sich in den Fragmenten und den zuverlässigen Berichten der Alten keine Spur, die Unsicherheit des Aristoteles in der Bestimmung dessen, was dem Emp. das Eine zu der Vielheit der Stoffe sei (s. Anm. 1), spricht vielmehr eher dagegen, und auch die Ἀνάγκη, die bei Emp. hie und da (z. B. V. 1. 69) auftritt, hat nicht (wie RITTER I, 544 und Andere wollen) diese Bedeutung, sie ist nicht, wie Heraklits Εἱμαρμένη, das immanente Gesetz und der Begriff der Bewegung, sondern ein rein mythisches Wesen, das immer da eintritt, wo der systematische Zusammenhang aufhört. Ein zweiter möglicher Fall wäre, dass die Gottheit der φιλία entsprechen sollte. Aber diese kann theils nicht wohl als intelligente Persönlichkeit beschrieben werden, sondern ist eine blosse Kraft, theils ist sie nicht die höchste Gottheit, da sie den Hass gleichmächtig sich gegenüber hat. Emp. nennt desswegen (V. 235) beide Dämonen. Was endlich noch als Drittes übrig bliebe, unter dem Gott den sonst θεὸς genannten Sphairos zu verstehen, geht am Allerwenigsten; dieser ist ja vielmehr die Gesammtheit der Dinge in ihrem ursprünglichen Zustande.

1) S. oben S. 180, 1.

2) S. 318. KARSTEN sagt hier, Arist. könne unmöglich so nachlässig gewesen sein, das Eine und die einigende Kraft zu vermischen; er will desswegen die φιλία in allen den Stellen, wo die φιλία das Eins genannt wird, nur vom Reich der φιλία (dem Sphairos) verstehen. Diess gestatten jedoch die Worte des Arist. nicht. Das Richtige ist, dass das Einigende nach antiker Redeweise zugleich das Eins ist, wie das Begrenzende zugleich das Begrenzte (s. oben S. 103), und dass dieses selbst wieder abstrakt, als Princip, oder konkret, als Zustand, genommen werden kannn.

3) Weniger bestimmt lässt sich die Empedokleïsche φιλία von dem

seiner Lehre jedoch schliesst sich Empedokles näher, als man glauben möchte, an Parmenides an. Aristoteles bemerkt [1]), die Vierheit der Elemente bei Empedokles reducire sich in ihrer weitern Anwendung auf eine Zweiheit, indem er dem Feuer die drei andern entgegensetze, und aus Mehrerem, was uns über das Detail seiner Naturerklärung berichtet wird, geht hervor, dass er es als das edelste Element betrachtete [2]). Da nun in dieser Darstellung die Zweiheit der materiellen Elemente der Zweiheit der bewegenden Kräfte, *φιλία* und *νεῖκος*, entspricht, unter diesen aber die *φιλία* sichtbar die vorzüglichere ist, so hat Ritter [3]) wohl Recht mit der Vermuthung, das Feuer möge Empedokles vorzugsweise als das Element der Liebe, die übrigen als das des Hasses betrachtet haben, und was man hiegegen einwendet [4]), dass Plutarch vielmehr umgekehrt das Feuer dem Hasse zutheile [5]) und durch das Uebergewicht des Feuers die Weltbildung beginnen lasse [6]), ist schwerlich beweisend; die erstere Annahme bezeichnet Plutarch selbst als blosse Vermuthung, die zweite, die er bestimmter vorträgt, stimmt damit nicht recht zusammen, dass er an derselben Stelle auch behauptet, die Luft sei

---

Eros des Parmenides ableiten, den dieser (V. 131) zuerst von allen Wesen gebildet werden lässt, da wir die Stellung des Eros in der Naturlehre des Parmenides zu wenig kennen.

1) De gen. et corr. II, 3. 330, b, 20. Metaph. I, 4. 985, a, 31 ff.

2) S. Ritter in Wolf's Analekten II, 429 f. Gesch. d. Phil. I, 550. Viel zu weit geht dagegen Sturz (Emp. S. 161—174), wenn er sich durch einige späte Schriftsteller, die keinen Glauben verdienen, in Verbindung mit höchst unsichern Combinationen zu der Behauptung verleiten lässt, Emp. betrachte als das ursprüngliche einzige Element das Feuer, und eben dieses sei der Sphairos.

3) A. d. a. O.

4) Brandis Rhein. Mus. III, 129 f. Gr.-röm. Phil. I, 205.

5) De prim. frig. 16, 8: *ἢ καὶ παρέσχεν Ἐμπεδοκλῆς ὑπόνοιαν, ὡς τὸ μὲν πῦρ νεῖκος οὐλόμενον, σχεδύνην δὲ φιλότητα τὸ ὑγρὸν ἑκάστοτε προςαγορεύων.*

6) Bei Euseb Praep. ev. I, 8, 10.

das Element, welches sich aus der Mischung zuerst ausgeschieden habe [1]). Ist nun diese Vermuthung von der Bedeutung des Feurigen und Kalten im Empedokleïschen System richtig, so würde die Parallele mit der Lehre des Parmenides, der gleichfalls zwei Grundstoffe setzt, das Warme und Kalte, und jenes dem Sein, dieses dem Nichtsein zutheilt [2]), nur um so augenfälliger; sollte sie aber auch zu weit gehen, so bliebe doch immer die ursprüngliche Zweiheit der Elemente bei beiden ein sehr beachtenswerther Vergleichungspunkt. — Um endlich noch von den einzelnen physikalischen Annahmen zu reden, die Empedokles mit den Eleaten gemein hat, so möchte ich auf die Behauptung Späterer [3]), dass auch schon Parmenides ebenso, wie Empedokles, zuerst einzelne menschliche Glieder habe aus der Erde hervorkommen lassen, aus denen erst mit der Zeit ganze Organismen geworden seien, wegen ihrer zu schlechten Bezeugung kein Gewicht legen; sehr auffallend ist dagegen das Zusammentreffen beider in der Art, wie sie, den jetzigen Zustand betreffend, die Entstehung der Geschlechtsverschiedenheit bei der Zeugung erklären [4]). Den schlagendsten Vergleichungspunkt jedoch bietet hier die Ansicht der beiden Philosophen vom Erkennen, das sie beide auf die gleiche Weise, und wie es scheint aus dem gleichen Grunde, (dass nur Gleiches von Gleichem erkannt werde)

---

1) Was Ritter für seine Ansicht noch weiter anführt, dass nach V. 210 Kypris dem Feuer die Herrschaft giebt, kann nichts beweisen, da wir nicht wissen, in welcher Beziehung diess gesagt ist. Vgl. Karsten z. d. St.

2) Aristoteles Metaph. I, 5. 986, b, 31. De gen. et corr. I, 3. 318, b, 6.

3) S. Brandis Gr.-röm. Phil. I, 390.

4) Beide nehmen nämlich an, im Uterus seien für die verschiedenen Geschlechter verschiedene Lokalitäten; s. Parm. V. 149: *δεξιτεροῖσιν μὲν κούροις λαιοῖσι δὲ κούρας*, Emp. V. 262: *ἐν γὰρ θερμοτέρῳ τὸ κατ' ἄῤῥενα ἔπλετο γαστρὸς*, und vorher: *σχιστοὺς λιμένας 'Αφροδίτης*. Vgl. Karsten z. d. St.

aus der Mischung der körperlichen Bestandtheile ableiten, so jedoch, dass die entwickeltere Darstellung dem Empedokles zukommt [1].

Kann das System des Empedokles hiernach nur als eine Combination eleatischer und Heraklitischer Elemente betrachtet werden, so entsteht nun die Aufgabe, die eigenthümliche Formel dieser Mischung aufzusuchen. Das Erste wird hiebei die Frage sein müssen, von welchem Interesse das Empedokleïsche Philosophiren zunächst ausgieng, ob von dem, welches die eleatische, oder von dem, welches die Heraklitische Spekulation beherrschte; denn dass eines von beiden seinen Ausgangspunkt gebildet haben muss, lässt sich nach dem Obigen nicht bezweifeln. Das Erstere ist die Ansicht von Ritter. Empedokles, bemerkt dieser [2], schliesse sich zunächst an Parmenides an, nur dass die erste Hälfte der eleatischen Philosophie, die Lehre vom reinen Sein, wegen ihrer blos verneinenden Bestimmungen bei ihm zurück-, und dagegen die Physik in den Vordergrund trete; doch weise auch er der Physik zur wahren Erkenntniss dasselbe Verhältniss an, wie die Eleaten, indem er geneigt sei, Vieles nur als Schein der Sinne zu betrachten, ja die ganze Naturlehre in diesem Lichte zu behandeln. Den letzteren Satz jedoch müssen wir durchaus in Anspruch nehmen. Empedokles redet allerdings in ähnlichen Ausdrücken, wie Parmenides, von der Unzuverlässigkeit der Sinne und der sinnlichen Erkenntniss, aber dadurch wird seine Ansicht noch lange nicht identisch mit der eleatischen, wir müssten denn auch Heraklit, Anaxagoras, Demokrit zu Eleaten machen wollen [3], was hieraus folgt ist nur ein Einfluss der eleati-

---

1) Vgl. Parm. V. 145 ff. Emp. V. 315—325. Aristoteles Metaph. IV, 5. 1009, b, 15 ff.

2) Wolf's Analekten II, 423 ff. 458 f. Gesch. d. Phil. I, 541 ff. 551 ff.

3) Worauf Brandis Rhein. Mus. III, 124 mit Recht hinweist.

schen Philosophie auf Empedokles, nicht wesentliche Gleichheit des beiderseitigen Standpunkts. Diese wäre erst dann vorhanden, wenn Empedokles nicht blos die sinnliche Wahrnehmung sondern auch den Gedanken der Vielheit und Veränderung für unwahr, und diese selbst für unwirklich und undenkbar erklärt hätte. Wo findet sich aber hievon bei ihm eine Spur? Ritter verweist auf seine Unterscheidung einer göttlichen und menschlichen Erkenntniss [1]), von der er vermuthet, sie enthalte den gleichen Gegensatz, wie die Parmenideïsche zwischen der Wahrheit und Meinung, und eben weil Empedokles, hierin von Parmenides abweichend, die göttliche Wahrheit für unaussprechbar halte, wolle er selbst nur das Gebiet der Meinung wissenschaftlich anbauen. Allein ganz die gleiche Unterscheidung treffen wir auch bei Heraklit [2]), zum sicheren Beweise, dass sie mit der eleatischen Ansicht von der Unwahrheit des getheilten Seins gar nicht wesentlich zusammenhängt; sie ist nichts weiter als ein natürlicher Ausdruck für die Beschränktheit des menschlichen Wissens, deren Anerkennung aber mit dem festesten Glauben an die Wahrheit desselben und die Wirklichkeit des empirischen Daseins stets zusammen war. Weiter vermuthet Ritter [3]), Empedokles habe ähnlich, wie Parmenides, seine naturphilosophischen Principien auf den Gegensatz des Seienden und Nichtseienden zurückgeführt; „nur in der Welt der Liebe erblicke er das Göttliche und das Substrat aller Dinge, in der des Hasses dagegen den Schein des Werdens und den menschlichen Irrthum und die Flucht und Qual aller Dinge,“ der Hass habe nach ihm „kein wahrhaftes Sein;“ den geschichtlichen Beweis hiefür hat er

---

1) Bei Sextus adv. Math. VII, 123, in den Fragm. ed. Karsten V. 32 ff.

2) Fr. 66: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον οὐκ ἔχει γνώμην, θεῖον δὲ ἔχει. Vgl. Fr. 17.

3) Gesch. d. Phil. I, 545 f. 552. 558.

aber nicht geführt, und er lässt sich wohl auch nicht führen. Der Hass und das Heraustreten der Elemente aus dem Sphairos ist freilich dem Empedokles der Grund alles endlichen, getheilten Seins und des damit nothwendig verbundenen Irrthums und Unglücks; aber daraus folgt noch gar nicht, dass er nur die Einheit für das substantielle Sein, die Vielheit für einen blossen Schein halte. Endliches Sein und Nichtsein sind doch zweierlei Begriffe; dass sie dem Empedokles für identisch gegolten haben, ist nur ein Schluss aus der vorausgesetzten Identität seiner Grundanschauung mit der eleatischen, dem er selbst (V. 114) bestimmt widerspricht. Ebensowenig sagt auch Empedokles [1], dass der Hass am Ende der gegenwärtigen Weltentwicklung untergehe; wäre diess seine Meinung, so hätte er auch vor derselben nicht sein müssen; er war ja aber, und hatte selbst die Macht, die Einheit des Sphairos zu sprengen. Und auch das deutet unser Philosoph nirgends auch nur mit einem Worte an, was Parmenides so bestimmt sagt, dass er in seiner physikalischen Ausführung nur der täuschenden Meinung gemäss rede, dass eine Vielheit von Dingen und eine Veränderung nur in der menschlichen Vorstellung existire; im Gegentheil, seinen Sphairos selbst lässt er in die Vielheit auseinandergehen, und auch in ihm nicht reine Einheit, sondern vom Anfang an die **vier** Elemente, nur im Zustande harmonischer Mischung, beisammen sein. Ja auch schon die ganze Anlage seines Gedichts schliesst die Ritter'sche Annahme aus. Wäre diese richtig, so müsste sich Empedokles in seiner philosophischen Darstellung ausschliesslich mit der Ableitung des getheilten Seins beschäftigt haben (denn ein solches ist nach dem eben Bemerkten auch der Sphairos), während doch ihm selbst das Eine und ungetheilte für die ausschliessliche Wirk-

1) Wie Ritter S. 538 behauptet, und daraus schliesst, der Hass könne überhaupt nichts wahrhaft Seiendes sein, da ein solches nicht vergehen könne.

lichkeit gegolten hätte. Wer wird diess glaublich finden, und wo zeigt uns die ganze Geschichte der Philosophie hiefür eine Analogie? Parmenides mochte von der Welt des Scheins reden, nachdem er die Anschauung des Seins ausführlich festgestellt und entwickelt hatte, und unter der ausdrücklichen Verwahrung, beide nicht zu verwechseln, aber dass Empedokles seine ganze philosophische Thätigkeit daran gewandt hätte, die Zustände des Vielen zu beschreiben und zu erklären, und dass er von dem Vielen ausnahmslos als einem Wirklichen gesprochen hätte, während ihm das getheilte Sein keine Wirklichkeit, und seine Erkenntniss keine Wahrheit hatte, das ist unmöglich; einer Darstellung, wie die seinige, kann nur der Glaube an die Realität der Vielheit und Bewegung und das Interesse ihrer Erklärung zu Grunde liegen.

Wie sollen wir uns nun aber von hier aus die Aufnahme so mancher eleatischen Ideen in die Philosophie des Empedokles und namentlich ihr Zurückgehen auf die eleatische Grundbestimmung, die Läugnung des Werdens, erklären? Die Berufung auf den persönlichen Zusammenhang des Empedokles mit den Eleaten 1) kann hiefür nicht genügen, wenn wir nicht auf alle Einheit seiner Ideen, d. h. auf seinen philosophischen Charakter, verzichten wollen, wir werden uns vielmehr in der Heraklitischen Spekulation selbst, von der er dem Obigen zufolge ausgieng, nach dem Anknüpfungspunkte für jene eleatischen Sätze umsehen müssen. Dieser liegt nun eben in dem, was ich oben als den Mangel des Heraklitischen Princips bezeichnet habe. Heraklit hatte das Werden als Verwandlung des Urstoffs in die abgeleiteten Stoffe und dieser in jenen beschrieben, die Möglichkeit dieses Processes jedoch nicht weiter erklärt. Um so leichter konnte auch ein solcher, welcher im Uebrigen die Realität

---

1) Brandis' Gr.-röm. Phil. I, 188.

der Veränderung annahm, von den eleatischen Zweifeln gegen das Werden ergriffen werden, und um nun doch die Grundanschauung vom unaufhörlichen Wechsel des Entstehens und Vergehens nicht verlassen zu müssen, lieber den strengen Begriff des Werdens, als eines Uebergangs aus dem Sein in's Nichtsein und umgekehrt aufgeben, und alles Werden auf Mischung und Entmischung beharrender Stoffe zurückführen. Dass eben dieses die Genesis des Empedokleïschen Systems ist, zeigen die eigenen Worte unsers Philosophen [1]) deutlich. Die Grundvoraussetzung aller Physik, das Werden und die Bewegung, will er nicht aufgeben; ebensowenig weiss er aber dem eleatischen Satze zu widersprechen, dass kein Sein in's Nichtsein und kein Nichtsein in's Sein übergehen könne; so ergreift er denn den Ausweg, dass er die Entstehung im strengen Sinn (*φύσις*) und das reine Vergehen (*ἐξόλλυσθαι ἀπάντῃ*) fallen lässt, um so mehr dagegen an der Realität des relativen Werdens, der Zusammensetzung und Trennung festhält. — Ebendamit war nun aber auch die Trennung der bewegenden Kraft vom Stoffe gegeben, welche eines der unterscheidendsten Merkmale der Empedokleïschen gegen die Heraklitische Physik bildet. Das

1) V. 77 ff. *Ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων*
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἐστὶ, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.
— — ἔκ τε μὴ ὄντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι,
τό τ' ἐὸν ἐξόλλυσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπρηκτον,
αἰεὶ γὰρ στήσονται, ὅπῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ.

V. 342 ff. *Οἱ δ' εὖτ' ἢ κατὰ φῶτας ἴδῃ φάος ἠελίοιο*
ἢ κατὰ θηρῶν ἀγροτέρων γένος ἢ κατὰ θάμνων
ἠὲ κατ' οἰωνῶν, τότε μὲν δοκέουσι γενέσθαι·
εὖτε δ' ἀποκριθῶσι, τὸ δ' αὖ δυσδαίμονα πότμον
εἰκαίως καλέουσι, νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός....
Νήπιοι· οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν,
ἠὲ καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἀπάντῃ.

Ineinander beider, die dynamische Ansicht von der Materie ist nur möglich, wo eine wirkliche Verwandlung — sei es nun Eines Urstoffs in die abgeleiteten Stoffe, oder mehrerer in einander — angenommen wird; ist dagegen der Stoff als das Bleibende und Unveränderliche, nur die Art seiner Verbindung als das Wechselnde gesetzt, so kann der Grund dieses Wechsels auch nicht mehr im Stoffe liegen; dieser ist todte, träge Materie, die nur äusserlich und mechanisch bewegt werden kann; jede innere, qualitative (von der blossen Ortsveränderung verschiedene) Bewegung würde seine Unveränderlichkeit aufheben. Hatte daher Heraklit, mit dem Princip des absoluten Werdens, den Stoff mit der bewegenden Kraft unmittelbar zusammengefasst und nur als die äussere Erscheinung des letztern behandelt, Parmenides umgekehrt eine bewegende Kraft gänzlich geläugnet, und nur ein stoffliches (wenn auch kein sinnliches) Sein behauptet, so combinirt Empedokles beide Anschauungen dahin, dass er den Stoff und die Kraft trennt, und in jenem das beharrliche Sein, in dieser den Grund der Bewegung anschaut. — Dieselbe Trennung muss sich dann aber auch weiter sowohl nach der Seite des Stoffs als nach der der Kraft fortsetzen. Ein Urstoff ist nur möglich, wo die Vielheit des Seienden entweder ganz geläugnet, oder aus qualitativer Veränderung, aus Verwandlung des Einen ursprünglichen Substrats erklärt wird; ein mechanisches Entstehen des Vielen dagegen setzt nothwendig die allgemeinsten Unterschiede des Seienden schon als ebensoviele qualitativ bestimmte Stoffe voraus; jede mechanische Naturerklärung muss daher konsequenter Weise mit einer Mehrheit von Urstoffen anfangen. Dass nun diese Mehrheit von Empedokles gerade als die Vierzahl der Elemente bestimmt wurde, kann nicht weiter abgeleitet, sondern höchstens aus dem geschichtlichen Umstande, dass auch die Früheren schon von einem oder mehreren derselben Gebrauch gemacht hatten, erklärt werden. Das Wesentliche für die

philosophische Ansicht des Mannes ist nur das Allgemeine, dass er verschiedene ursprüngliche Stoffe unterscheidet. — Ebenso, wie der Eine Urstoff der Früheren, zerfällt nun auch die Eine bewegende Kraft in eine Mehrheit. Ich habe oben bemerkt, dass die φιλία des Empedokles dem Eins der Eleaten, der Hass dem Streite des Heraklit entspreche. Näher jedoch enthält auch schon die Heraklitische Lehre beide Momente, ihre Unterscheidung bei Empedokles kann daher nicht nur als eine Combination der Heraklitischen Anschauung mit der eleatischen, sondern auch als eine Analyse der erstern für sich betrachtet werden, und beides widerspricht sich nicht, da sich uns oben gezeigt hat, dass auch bei Heraklit selbst schon das Princip der Einheit alles Seins mit der grössten Wahrscheinlichkeit aus dem Einfluss des eleatischen Systems abgeleitet wird. Nun hatte Heraklit gelehrt, das Eine, sich von sich trennend, gehe beständig mit sich zusammen, er hatte also Einigung und Trennung als die Momente einer und derselben Bewegung des Werdens erkannt. Eben dieses konnte auch Empedokles, und es ist ihm auch wirklich, wie Aristoteles [1]) treffend bemerkt, nicht recht gelungen, beide Seiten als verschiedene Kräfte auseinanderzuhalten: nach seinem Grundsatze jedoch, dass es kein Werden im eigentlichen Sinn geben könne, mochte es ihm gerathener erscheinen, auch nicht ein Werden der Einheit aus dem Gegensatze und umgekehrt zu setzen, sondern beides, die Einigung und Trennung, an zwei verschiedene Kräfte zu vertheilen, so dass also nicht blos in den Stoffen, sondern auch in den Kräften keinerlei Verwandlung, sondern blos ein Zusammentreten und Auseinandertreten unveränderlicher Grössen stattfindet. Wie daher die Eine Substanz der Eleaten mit Rücksicht auf die Heraklitische Forderung des Wer-

1) Metaph. I, 4. 985, a, 21 ff.: πολλαχοῦ γοῦν αὐτῷ ἡ μὲν φιλία διακρίνει τὸ δὲ νεῖκος συγκρίνει.

dens hier in eine Mehrheit elementarischer Substanzen zerlegt ist, so wird umgekehrt die Eine Naturkraft Heraklits mit Rücksicht auf die eleatische Bestreitung eines absoluten Werdens in zwei Kräfte getheilt, von denen die eine, die φιλία, die der eleatischen Philosophie zugekehrte Seite der Heraklitischen Anschauung, das Sein im Werden, die Einheit des getheilten Seins darstellt, die andere, das νεῖκος, die entgegengesetzte Seite, den Uebergang des Seins in's Nichtsein, die Unruhe des Werdens, das unaufhörliche Zerfallen des Einen Seins mit sich selbst, die specifische Eigenthümlichkeit des Heraklitischen Princips. — Wie in den bewegenden Kräften, so soll nach Empedokles auch in ihrem Produkte die Einheit und Vielheit auseinanderfallen. Während nach Heraklit alles Werden Einigung und Trennung zugleich ist, betrachtet er das Entstehen ausschliesslich als Einigung, das Vergehen ausschliesslich als Trennung [1]), jenes nur als Werk der Liebe, dieses nur als Wirkung des Hasses, und während Heraklit zwar von abwechselnden Perioden der Weltbildung und Weltzerstörung gesprochen, aber aller Wahrscheinlichkeit nach keine Zeit der Ruhe und absoluten Einigung dazwischengestellt hatte, vertheilt Empedokles die Einheit und Vielheit, die Ruhe und Bewegung in zwei verschiedene, zeitlich abwechselnde Weltzustände: im Sphairos ist Einheit alles Seins und absolute Ruhe, in der jetzigen Welt Getheiltheit der Elemente, die sich nur relativ in ihrer Vereinigung zu individuellen Organismen wieder aufhebt, und die absolute Unruhe des Werdens und Vergehens [2]).

---

1) V. 86 ff. 116 ff.

2) Nur untergeordnetes Interesse hat hiebei die Frage, ob Empedokles ein theilweises Fortbestehen des Sphairos ausser und neben der jetzigen Welt annahm, oder den ganzen Sphairos in den Zustand der Trennung, den gegenwärtigen Weltzustand, sich auflösen liess. Doch ist sie nicht ganz ohne Bedeutung, mag daher auch hier beiläufig untersucht werden. Das Erstere sucht Ritter (Wolf's Analekten II, 445 ff. Gesch. d. Phil. I, 555 ff.)

Die erste von diesen Bestimmungen war mit der Trennung der bewegenden Kraft in zwei Kräfte unmittelbar gegeben; die zweite wäre für Empedokles nicht schlechthin nothwen-

---

zu beweisen, und auch Brandis (Gesch. d. Phil. I, 209) und Wendt (zu Tennemann I, 295) widersprechen nicht durchaus, während Karsten (S. 588) gar so weit geht, mit den Neuplatonikern, die er selbst unmittelbar zuvor gut widerlegt hat, die Aufeinanderfolge der entgegengesetzten Weltzustände, sowie die Trennung der bewegenden Kräfte, für blosse poëtische Einkleidung zu erklären, und die Lehre des Empedokles in den Sätzen zusammenzufassen: *Unam esse vim eamque divinam mundum continentem; hanc per quatuor elementa quasi Dei membra sparsam esse, eamque cerni potissimum in duplici actione, distractione et contractione* u. s. w. Die letztere Darstellung bedarf nun kaum einer Widerlegung, sie widerspricht ebensosehr den bestimmten Zeugnissen des Plato und Aristoteles und aller andern glaubwürdigen Berichterstatter, wie den eigenen Erklärungen des Emp. (s. V. 59—70. 165 ff. u. A.), und diese allegorisch zu deuten, wäre nur dann etwas Anderes, als unerlaubte Willkühr, wenn es durch das Ganze des Systems oder einzelne Aeusserungen bestimmt gefordert würde, wovon aber das gerade Gegentheil stattfindet. Für Ritter's Ansicht wird geltend gemacht: 1) dass nicht blos Plutarch (bei Euseb praep. ev. XV, 33 — wörtlich gleich die plac. philos. I, 5, 2) berichtet, nach Empedokles sei die Welt Eine, nicht alles Seiende jedoch Welt, sondern nur ein kleiner Theil des Ganzen, das Uebrige dagegen träge Masse, sondern auch Emp. selbst (V. 167 ff.) sagt:

τῶν δὲ (die Elemente) *μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν.*
πολλὰ δ' ἄμικτ' ἕστηκε κεραιομένοισιν ἐναλλὰξ,
ὅσσ' ἔτι Νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον· οὐ γὰρ ἀμεμφέως
πω πᾶν ἐξέστηκεν ἐπ' ἔσχατα τέρματα κύκλου,
ἀλλὰ τὰ μέν τ' ἐνέμιμνε μελέων, τὰ δέ τ' ἐξεβεβήκει.

Aber die Elemente, welche der Hass von der Mischung zurückhält, sind ja das gerade Gegentheil des Sphairos, in dem alle Elemente gemischt sind und der Hass an die äusserste Grenze erbannt ist. Diese VV. können daher überhaupt nicht auf das Verhältniss des Sphairos zur jetzigen Welt gehen, ihr Sinn ist vielmehr dieser: nach der ersten Trennung der im Sphairos geeinigten Elemente durch den Hass reagirte die Liebe, vom Mittelpunkt des Ganzen aus die getrennten Bestandtheile anziehend, weil aber der Hass einen Theil derselben noch beherrschte, konnte sie nicht sogleich alle Stoffe zum Weltganzen vereinigen;

dig gewesen, er hätte vielmehr an sich ebensogut, als Heraklit und Andere, einen ewigen Wechsel des Werdens annehmen können, wenn er sie dennoch aufgestellt hat, so verräth

---

ob es ihr nachher gelang, darüber geben die erhaltenen Bruchstücke keine Auskunft. Ist daher auch die Angabe PLUTARCH's gegründet, so besagt sie doch keineswegs, dass der Sphairos neben der Welt fortbestehe, sondern vielmehr das Gegentheil, dass ausser der Welt noch unverbundene Elemente durch den Hass zurückgehalten werden; vielleicht beruht sie aber auch nur auf einer unrichtigen Auffassung der obigen Verse. 2) bemerkt RITTER: die Lehre, dass sich die frommen Menschenseelen nach dem Tode zu göttlichem Leben in den Aether aufschwingen, setze ein Fortbestehen des Sphairos voraus. Noch mehr könnte diess bei unserer Ansicht über die Empedokleïsche Lehre von der Seelenwanderung nöthig scheinen, und in dem fortdauernden Sphairos könnte man dann auch den Einen Gott des Empedokles (V. 356 ff.) unterbringen, für den wir oben (S. 180, 3) in seinem System keinen Raum fanden. Aber doch zeigt sich auch dieses bei näherer Betrachtung unmöglich. Denn die Götter für's Erste, und die göttlich gewordenen Menschenseelen gehören nicht in den Sphairos, da sie ausdrücklich (V. 133—135. 159—161) als Erzeugnisse des Werdens und des Zusammenwirkens von Streit und Liebe bezeichnet werden, und aus diesem Grunde auch ihre Lebensdauer, wie es scheint (V. 4. 135. 161 s. o. S. 175, A. 3) auf die Periode des Werdens beschränkt sein soll, und da auch der Aether, in den die Frommen kommen, als ein einzelnes Element von der Einheit aller Elemente im Sphairos verschieden ist. Was sodann den höchsten Gott betrifft, so heisst es von diesem V. 363: er durcheile mit schnellen Gedanken die ganze Welt, was auch nicht dafür spricht, ihn aus dieser hinaus in den Sphairos zu versetzen. Wenn endlich RITTER 3) noch glaubt, die Consequenz des Systems fordere seine Ansicht, da die Elemente reines Produkt des Streits seien, die organischen Wesen aus Streit und Liebe gemischt, so müsse es auch gleichzeitig noch ein Gebiet geben, in dem die Liebe rein herrsche, so ist hier übersehen, dass auch die Elemente nirgends getrennt existiren. Gerade die Consequenz scheint vielmehr zu verlangen, dass ebenso, wie im Sphairos keine Bewegung und lautere Einheit ist, so in der jetzigen Weltzeit nur Bewegung und nirgends vollkommene Einheit zu finden sei, und auch die eigenen Worte des Philosophen (V. 70: πάντα γὰρ ἑξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο) scheinen diess vorauszusetzen.

sich auch hierin seine Neigung, eleatische und Heraklitische Anschauungen nebeneinander zu stellen: der σφαῖρος und der κόσμος sind dasselbe als Zustände, was die Liebe und der Hass als Kräfte.

Die Philosophie des Empedokles erscheint hiemit ihrer allgemeinen Richtung nach als ein Versuch, die von Heraklit behauptete Allgemeinheit des Werdens aus der ursprünglichen Beschaffenheit des allem Werden zu Grunde liegenden Seins zu erklären, und sofern nun hiebei die Zurückführung des Werdens auf ein Sein und die Läugnung des reinen Werdens eleatisch ist, kann sie auch als eine Combination eleatischer und Heraklitischer Ideen betrachtet werden, so jedoch, dass als das ursprüngliche Interesse des Systems die Erklärung des Werdens, also die Fortbildung der Heraklitischen Physik festzuhalten ist. Allerdings ist aber diese Idee bei Empedokles noch nicht in ihrer Reinheit durchgeführt, das eleatische und Heraklitische Element haben sich noch nicht innerlich durchdrungen, sondern werden mehr eklektisch nebeneinandergestellt; der Grund des Seins und der Grund des Werdens treten als materielle und wirkende Ursache auseinander; ebenso ist innerhalb dieser das Princip der Einheit von dem der Vielheit dualistisch geschieden, und in jener die Vielheit auf keine Einheit zurückgeführt; auch im Produkt fallen Einheit und Vielheit äusserlich auseinander: wie in der Entstehung der Dinge nur Einigung erblickt wird, in ihrem Vergehen nur Trennung, so müssen auch, die Welt im Ganzen genommen, die Zustände des Einen und des getheilten Seins, der Ruhe und der Bewegung zeitlich miteinander abwechseln; neben dem philosophischen endlich steht mit bedeutenden Ansprüchen das religiöse Element, durch keinen innern Zusammenhang mit jenem verbunden.

Eine tiefere Durchdringung der Heraklitischen Anschauung mit der eleatischen und darum eine consequentere Fortbildung des Heraklitischen Princips ist die Atomistik.

§. 10.

B) Die Atomistik.

Auf eine innere Verwandtschaft des atomistischen Systems mit dem Empedokleïschen kann schon der Umstand hindeuten, dass die Ansichten der Neuern über seine geschichtliche Stellung und Bedeutung in ganz ähnlicher Weise differiren, wie bei jenem. Wie die Philosophie des Empedokles bald aus der jonischen, bald aus der eleatischen Denkweise, bald aus der Combination beider erklärt worden ist, so auch die Atomistik, und wenn jene von Manchen für eine Fortsetzung des Pythagoräismus gehalten wurde, so hat man dafür in dieser schon eine Form der Sophistik erblicken wollen. — Das Gewöhnlichste in neuerer Zeit ist, die Atomisten in die Reihe der jonischen Naturphilosophen zu stellen. So Reinhold [1]), Brandis [2]), Marbach [3]), Hermann [4]), auch diese jedoch im Einzelnen wieder von einander abweichend: während sich Reinhold über den Zusammenhang der Atomistik mit der ältern jonischen und der eleatischen Philosophie nur sehr unbestimmt erklärt, wird dieser von Brandis dahin bestimmt, dass die Atomistik die Realität des Werdens und Vergehens, der Bewegung und Mannigfaltigkeit, im Gegensatz gegen die Schlussfolgerungen der Eleaten, zugleich aber auch gegen den Dualismus des Empedokles und Anaxagoras festzuhalten suche; vorzugsweise auf diesen und auf Heraklit verweist uns Marbach mit der Bemerkung: „die Atomisten haben mit allen Physikern die Vorstellung gemein, dass sie von dem Princip nach Art der Materie reden, mit Anaxagoras die Vielheit der Elemente, mit Heraklit die Einheit von Sein und Nichtsein, aber über beide hinausgehend," die Einheit von Sein und Nichtsein sei nicht blos als Werden,

---

1) Handb. d. Gesch. d. Phil. I, 77.
2) Rhein. Mus. III, 132 ff. Gr.-röm. Phil. I, 294. 301.
3) Gesch. d. Phil. I, 87. 95.
4) Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 152 ff.

wie bei Heraklit, begriffen, sondern als geworden, das als Nichtsein bestimmte Sein und das als Sein bestimmte Nichtsein, welches an ihm selbst den Gegensatz hat, das Eins," die Atomistik bilde insofern den Endpunkt der physikalischen Philosophie und den Uebergang zur pythagoräischen und eleatischen; HERMANN endlich will die Atomistik als letztes Glied in der Entwicklungsreihe der jonischen Physik betrachten, welche mit Anaximander anfieng, als einen Versuch, die Naturerscheinungen aus dem allgemeinen Begriff der Materie, nicht einem qualitativ bestimmten Urstoffe zu erklären. — Einer zweiten Ansicht zufolge werden die Atomisten vielmehr umgekehrt für Abkömmlinge der eleatischen Spekulation gehalten; zu den Eleaten rechnet sie z. B., nach dem Vorgang des Laërtiers, BUHLE [1]), der aber freilich, ebenso unverständig, wie sein Vorgänger, auch den Heraklit unter den Eleaten aufführt; richtiger wird ihr System, bei der gleichen allgemeinen Stellung, von AST [2]) als „ein Versuch" bezeichnet, „den Idealismus, vorzüglich der Eleatiker, mit der Erfahrung wieder zu vereinigen." — Das letztere Moment heben nun diejenigen hervor, welche in der Atomistik eine Combination jonischer und eleatischer Philosophie, und desshalb auch eine eigenthümliche Erscheinung sehen, die in keine der frühern Klassen schlechtweg eingereiht werden könne. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet schon TENNEMANN [3]) die Atomistik als einen Versuch, den durch die Eleaten veranlassten Streit zwischen Vernunft und Erfahrung beizulegen, ausgegangen von solchen, welche den Eleaten einräumten, dass ohne leeren Raum keine Bewegung, der leere Raum aber nicht das Reale sei, ohne doch die Mehrheit der Dinge und die Rea-

---

1) Gesch. d. Phil. I, 324.
2) Gesch. d. Phil. 1. A. S. 88.
3) Gesch. d. Phil. I, 319 ff. Ganz übereinstimmend MULLACH Democriti fragmenta S. 373 f., nach ARISTOTELES De gen. et corr. I, 8.

lität der Bewegung aufgeben zu wollen. Aehnlich bemerkt Fries [1]), Leucipp habe, offenbar durch die eleatische Lehre dazu geführt, der physischen Betrachtung der Griechen eine neue Richtung gegeben, und Wendt [2]), der Hauptsatz der Atomisten gegen die Eleaten sei die Forderung, das eigentliche Sein als das Volle, und dieses nicht als reine Einheit zu begreifen, sondern als das Einfache, das Fürsichbestehende, welches zugleich ein Anderes setzt, mithin ein ursprünglich Vieles ist: durch diese Annahme suchen die Atomisten zugleich die Vernunftforderung mit der von den Eleaten verworfenen Erfahrung, Einheit und Vielheit in einer spekulativen Naturansicht zu vereinigen. Näher bestimmt Hegel [3]) dieses Verhältniss so: in der eleatischen Philosophie sind Sein und Nichtsein als Gegensatz, nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht. In der Heraklitischen Idee ist Sein und Nichtsein dasselbe, Sein ist sowohl Prädikat des Seins als des Nichtseins. Das Sein aber und das Nichtsein beide mit der Bestimmung eines Gegenständlichen, oder wie sie für die sinnliche Anschauung sind, ausgesprochen, so sind sie der Gegensatz des Vollen und Leeren. Parmenides setzt das Sein als das abstrakt Allgemeine, Heraklit den Process, die Bestimmung des Fürsichseins kommt dem Leucipp zu. Verwandt damit ist zum Theil auch die Ansicht von Braniss [4]), sofern er die Atomistik in die zweite seiner Perioden stellt, welche ihm zufolge den Gegensatz des jonischen und dorischen Denkens im Bewusstsein des allgemeinen Geistes aufhebt; im weiteren Verlaufe weicht er dann aber von der ebenbesprochenen Auffassung wieder ab, und nähert sich theils der Ansicht von Brandis, theils der gleich zu erwähnenden von Ritter, indem er die

---

1) Gesch. d. Phil. I, 210.
2) Zu Tennemann I, 322.
3) Gesch. d. Phil. I, 324—326.
4) Gesch. d. Phil. s. Kant I, 135. 139 ff.

Atomistik als das Mittelglied zwischen Anaxagoras und der Sophistik betrachtet. Anaxagoras nämlich — diess ist das Wesentliche seiner Darstellung — unterscheidet den Geist vom Stoffe, aber beide als gegenständlich bestimmt. Diesen Dualismus erweitert die Atomistik zum Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, verlegt aber damit das Moment der Geistigkeit ausschliesslich auf die subjektive Seite, und lässt auf der objektiven nur den entgeisteten Stoff übrig, der als dieses sich selbst gleiche Sein ohne ursprünglichen qualitativen Unterschied, andererseits aber, sofern er den Raum erfüllt, auch als die unendliche Vielheit der Atome zu denken ist; dadurch ist nun aber auch bereits in ihr an die Stelle der Wahrheit das subjektive Streben nach Wahrheit, an die Stelle des allgemeinen der individuelle Geist getreten, und so bildet die Atomistik den Uebergang zur Sophistik. — Noch entschiedener waren die Atomisten schon früher von Schleiermacher [1]) und Ritter [2]) mit den Sophisten zusammengestellt worden, wenn diese ihre Lehre als eine ganz antiphilosophische bezeichnen, in der sich ebenso die Ausartung der Anaxagorischen und Empedokleïschen Philosophie darstelle, wie in Protagoras die der Heraklitischen und in Gorgias die der eleatischen. Diese Ansicht ist es nun auch, welche hier zunächst geprüft werden muss, da sie die ganze Stellung, welche wir der Atomistik im zweiten Abschnitt der ersten Periode angewiesen haben, umstossen und dieselbe in den dritten herabzurücken nöthigen würde.

Der sophistische Charakter der atomistischen Philosophie soll nach Ritter [3]) zunächst schon aus dem schriftstellerischen Auftreten ihres Hauptvertreters, Demokrit erhellen. Wenn dieser von seinen weiten Reisen spricht, wird ihm

---

1) Gesch. d. Phil. S. 72. 74 f.
2) Gesch. d. Phil. I, 589 ff.
3) I, 594. 597.

Ruhmredigkeit, wenn er eine Schrift anfängt τάδε λέγω περὶ πάντων, wird ihm Anmassung, wenn er sich einer blühenden und vollen Sprache bedient, wird ihm erheuchelte Begeisterung vorgeworfen; selbst die unschuldige Bemerkung, dass er vierzig Jahre jünger sei, als Anaxagoras, soll nur dem Zweck der Eitelkeit dienen, sich diesem an die Seite zu stellen. Für den Charakter des Systems wäre nun freilich diess Alles ohne Bedeutung. Demokrit hätte immerhin ein eitler Mensch sein mögen, ohne dass darum die Philosophie, die überdiess ursprünglich gar nicht seine Erfindung ist, zur inhaltsleeren Sophistik würde. Mit Recht ist indessen auch schon von Anderen [1]) bemerkt worden, dass Zeitbestimmungen, wie die nach Anaxagoras, im Alterthum nicht ungewöhnlich waren, dass mit demselben Anspruch auf Auktorität, wie Demokrit, [oder vielmehr mit einem weit stärkern [2])], auch Heraklit, Parmenides, Empedokles auftreten, dass ein heuchlerischer Redeschwung aus den Demokritischen Bruchstücken im Mindesten nicht erschlossen werden könne, und auch was Demokrit von seinen Reisen sagt, kann in einem Zusammenhang gestanden haben, in dem es ganz unverfänglich ist — überhaupt aber, wird ein Mann dadurch gleich zum Sophisten, dass er gehörigen Orts von sich rühmt, was er mit Wahrheit von sich rühmen kann?

Doch auch die atomistische Philosophie selbst soll einen durchaus antiphilosophischen Charakter tragen. Für's Erste nämlich, wird bemerkt [3]), finden wir bei Demokrit ein un-

---

1) Brandis Rhein. Mus. III, 133 f. vgl. Marbach Gesch. d. Phil. I, 87.

2) Vgl. Heraklit, Fr. 13. 14. 47. Parm. V. 28—51. Emp. V. 389 ff. Wenn den Demokrit eine Aeusserung zum Sophisten machen soll, die in der That um nichts anmassender ist, als der Anfang von Herodots Geschichte, was würde Ritter erst gesagt haben, wenn sich der Abderite mit Empedokles als einen unter den Sterblichen wandelnden Gott dargestellt hätte?

3) Schleiermacher a. a. O. S. 75. Ritter S. 597. 601. 614 ff. 622 -627.

verhältnissmässiges Vorherrschen des empirischen Elements über das spekulative, eine unphilosophische Vielwisserei; eben diese unphilosophische Tendenz mache er aber auch — zweitens — zur Theorie, denn seine ganze Erkenntnisslehre scheine nur dazu gemacht, die Möglichkeit der wahren Wissenschaft aufzuheben, und statt derselben nur den subjektiven Genuss der gelehrten Forschung übrig zu lassen; auch in seinen objektiven Bestimmungen fehle — drittens — alle Einheit und Idealität, sein Naturgesetz sei der Zufall, er wisse weder von einem Gott noch von der Immaterialität der Seele; dazu komme viertens, dass er vom Charakter der hellenischen Philosophie abweichend das Dialektische vom Mythischen gänzlich trenne; auch seine Sittenlehre endlich verrathe eine niedrige Lebensansicht und beruhe ganz nur auf klügelnder Selbstsucht und Streben nach Genuss.

Was nun den ersten dieser Vorwürfe betrifft, so will ich kein Gewicht darauf legen, dass von anderer Seite gerade dem Demokrit Aeusserungen beigelegt werden, in denen er die Vielwisserei gegen das Denken (die πολυνοΐη) herabsetzt [1], denn die Aechtheit dieser Aussprüche ist allerdings unsicher; es mag immerhin zugegeben werden, dass die Schriften Demokrits eine Masse unverarbeiteten empirischen Stoffs enthielten. Aber wird er dadurch schon zum Sophisten, findet sich nicht dasselbe ausser vielen der ältern Philosophen (Anaximander, Anaximenes, Diogenes, Xenophanes, Parmenides u. A.) auch bei Aristoteles, und muss es sich nicht bei Jedem finden, der umfassende empirische Forschung mit der philosophischen verbindet? Ein Beweis von antiphilosophischer Richtung könnte hierin nur dann gesucht werden, wenn ein Philosoph die Möglichkeit und Nothwendigkeit, das Gegebene auf den Gedanken zurückzuführen, entweder ausdrücklich bestritte, oder doch thatsächlich ausser Acht liesse.

1) S. Democriti operum fragm. v. Mullach Fr. mor. 140 — 142, S. 187.

Beides wird nun auch unserem Philosophen schuldgegeben: seine Erkenntnisstheorie, wie seine objektive Weltansicht soll durchaus unwissenschaftlich sein. Für die erstere Behauptung jedoch liegt kein Grund vor. Demokrit ist bekanntlich so wenig blosser Empiriker und Sensualist, dass er ebensogut, als Heraklit und die Eleaten, das Zeugniss der Sinne verwirft, und der Sinnenerkenntniss, als der dunkeln, die denkende, die *γνησίη* gegenüberstellt [1]), und wenn hiegegen bemerkt wird [2]), im atomistischen System finde sich kein Ort zu Erklärung der Verstandeserkenntniss, so können wir diess zugeben, ohne doch damit den sensualistischen Charakter des Systems zu behaupten; oder findet sich etwa eine solche Erklärung bei den Eleaten, die ja ebensogut, als Demokrit, das Denken aus der Mischung der Glieder ableiten, oder bei Heraklit, oder überhaupt bei irgend einem der Philosophen vor Anaxagoras? Diese Vermischung des Geistes mit der Materie ist eben der gemeinsame Mangel der älteren Philosophie, dass die Atomistik von diesem Mangel nicht frei ist, darf ihr nicht mehr, als den Andern, zum Verbrechen gemacht werden [3]). Und ebensowenig darf uns auch die Dürftigkeit dessen, was die Atomistik für die wahre Erkenntniss übrig lässt, irre machen; ist denn etwa das ab-

1) Bei Sextus E. adv. Math. VII, 135—139 (bei Mullach S. 204 ff.): „*νόμῳ γὰρ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.*“ „*Γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη, καὶ σκοτίης μὲν τάδε ξύμπαντα, ὄψις, ἀκοὴ, ὀδμὴ, γεῦσις, ψαῦσις· ἡ δὲ γνησίη ἀποκεκριμένη δὲ* [?] *ταύτης, ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνηται μήτε ὁρῆν ἐπ' ἔλαττον, μήτε ἀκούειν, μήτε ὀδμᾶσθαι, μήτε γεύεσθαι, μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον.* Vgl. Diog. L. IX, 72.

2) Ritter I, 620.

3) Nach der obigen Bemerkung ist nun wohl die Vermuthung von Brandis (Rhein. Mus. III, 139. Gr.-röm. Phil. I, 334) entbehrlich, dass Demokrit ein unmittelbares Innewerden der Atome angenommen habe, das doch vom Denken gar nicht hätte verschieden sein können.

strakte Eins der Eleaten eine reichere Bestimmung, als die Atome und das Leere? Verweist man uns endlich noch auf Aeusserungen, in denen Demokrit allem menschlichen Wissen, nicht blos der sinnlichen Wahrnehmung, die Wahrheit abzusprechen scheint [1]), so fragt sich für's Erste, ob nicht bei allen diesen Aeusserungen die Beschränkung auf die Sinnenerkenntniss oder die gewöhnliche Vorstellungsweise hinzugedacht werden muss, welche mehrere derselben ausdrücklich beifügen, und ob nicht schon Aristoteles, wenn er Demokrit einen allgemeinen Skepticismus beilegt [2]), Spätere, wie Cicero [3]), ohnedem, manche Aussprüche missver-

---

1) Bei Sextus a. a. O.: „*ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν, μεταπίπτον δὲ κατά τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων.*“ „*ἐτεῇ μέν νυν ὅτι οἷον ἕκαστόν ἐστιν ἢ οὐκ ἐστιν οὐ συνίεμεν, πολλαχῇ δεδήλωται.*“ „*γινώσκειν τε χρὴ ἄνθρωπον τῷδε τῷ κανόνι ὅτι ἐτεῆς ἀπήλλακται.*“ „*ἐτεῇ οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενὸς, ἀλλ' ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις.*“ „*ἐτεῇ οἷον ἕκαστόν ἐστιν ἐν ἀπόρῳ ἐστίν.*“ Vgl. die S. 201 A. 1 angef. Stellen und Diog. IX, 72: „*Νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ θερμόν· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.*“ „*Ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια.*“

2) Metaph. IV, 5. 1009, b, 11: *Δημόκριτός γέ φησιν ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς, ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον.* (Das Vorhergehende, das Ritter I, 618 gleichfalls für Demokritisch hält, sind eigene Worte des Arist.) De an. I, 2. 404, b, 27: [*Δημόκριτος*] *ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν, τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον.* De gen. et corr. I, 2. *ἐπεὶ δ' ᾤοντο τἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι* [scil. *Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος*] u. s. w. Dass wir hier nicht wirklich Worte des Demokrit haben, sondern nur Folgerungen, die Aristoteles aus dem atomistischen Materialismus zieht, wird auch von Ritter (a. a. O.) anerkannt, und durch den ganzen Zusammenhang, in dem diese Aeusserungen stehen, und die Analogie anderer ähnlicher bestätigt (z. B. Metaph. IV, 4. 1007, b, 25. IV, 5. 1009, a, 25: das *ὁμοῦ πάντα* des Anaxagoras hebe den Satz des Widerspruchs auf; ebd. 1009, b, 15 ff.: auch Empedokles und Parmenides erklären alle sinnliche Erscheinung für wahr; ebd. c. 7 Schl.: Heraklit lehre, dass Alles wahr und falsch sei, Anaxagoras, dass es zwischen kontradiktorisch Entgegengesetzten ein Drittes gebe).

3) Acad. Qu. IV, 23: *Democritus verum negat plane esse.* Das Wei-

standen, oder Folgerungen, die er selbst nicht anerkannt haben würde, auf seine Rechnung geschrieben haben; und da nun Demokrit, dem oben Angeführten zufolge, wirklich eine objektive und wahre Erkenntniss annahm, da er auch dem Skepticismus des Protagoras ausdrücklich widersprach [1]), so werden wir diess annehmen müssen. Sollte er sich aber auch in einzelnen Fällen allgemeiner ausgedrückt haben, so würde er doch immer verlangen können, dass man ihn nicht nach anderem Maasstab beurtheile, als die, welche vor ihm das Gleiche gethan haben, und nicht wegen derselben Aeusserungen zum sophistischen Zweifler mache, die einem Xenophanes und Parmenides, einem Anaxagoras und Heraklit [2]) das Lob wissenschaftlicher Bescheidenheit und Mässigung eintragen. Wird endlich noch angeführt [3]), dass Demokrit auch im Streben nach Wissen Maass zu halten empfohlen, also auch das Wissen nur als Mittel zu seiner eigenen Ergötzung, nicht zur Aufsuchung der Wahrheit betrachtet habe, so stimmt das für's Erste sehr schlecht mit dem Vorwurf der Vielwisserei, der ihm kaum erst gemacht war; sodann muss man sich wundern, wie doch eine ganz harmlose und wahre Aeusserung [4]), die von dieser eudämonistischen Behandlung

---

tere: »*Nego scire nos sciamusne aliquid, an nihil sciamus: ne id ipsum quidem nescire aut scire: nec omnino, sitne aliquid, aut nihil sit*« gehört wohl dem Metrodor an, in keinem Fall dem ächten Demokrit.

1) Plutarch adv. Col. c. 4, 2. S. 1109, A: *Τοσοῦτόν γε Δημόκριτος ἀποδεῖ τοῦ νομίζειν, μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον, ὥστε Πρωταγόρᾳ τῷ σοφιστῇ τοῦτο εἰπόντι μεμαχῆσθαι καὶ γεγραφέναι πολλὰ καὶ πιθανὰ πρὸς αὐτόν.*

2) S. o. S. 64.

3) Ritter 1, 626.

4) Fr. mor. 142, bei Mullach S. 187: *μὴ πάντα ἐπίστασθαι προθύμεο, μὴ* [*ἐπὶ τῇ πολυμαθίῃ ἀνιηθῇς* sollte man nach Ritter's Darstellung erwarten, es heisst aber:] *πάντων ἀμαθὴς γένῃ.* Was Ritter weiter anführt, die Gnome: *ἀληθομυθεύειν χρεὼν ὅπου λώϊον* heisst weiter nichts als: es ist oft besser, zu schwei-

der Wissenschaft kein Wort enthält, eine solche Deutung erfahren konnte; hätte er aber auch gesagt, was er in dieser Form nicht einmal sagt, man solle nach Wissenschaft streben, um glücklich zu sein, was wäre das anders, als was die gefeiertsten Denker aller Zeiten hundertmal gesagt haben, und wie könnte es uns ein Recht geben, den Mann zum niedrigen Sophisten zu machen, der auch das persische Reich für eine einzige wissenschaftliche Entdeckung nicht nehmen wollte [1]?

Ungünstiger, könnte es scheinen, müsse das Urtheil über die objektive Seite der atomistischen Lehre ausfallen. Und gewiss ist, dass dieselbe durchaus materialistisch und eigentlich darauf angelegt ist, jede andere Kraft, als die der Materie, entbehrlich zu machen; Demokrit hatte sich sogar ausdrücklich gegen den *νοῦς* des Anaxagoras erklärt [2]. Auch dieser Materialismus jedoch steht in der alten Physik nicht vereinzelt, es wird sich uns vielmehr unten zeigen, dass er ein wesentliches Moment ihrer Entwicklung, und mit dem gemeinen Materialismus nicht zu verwechseln ist; in keinem

---

gen, als zu reden, ist mithin gleichfalls ganz unverfänglich; auch der Satz übrigens, dass man nach Umständen lügen dürfe, ist bekanntlich nicht blos sophistisch, sondern auch Platonisch.

1) Dionys v. Alex. bei Euseb praep. ev. XIV, 27, 3: *Δημόκριτος γοῦν αὐτὸς, ὥς φασιν, ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν, ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι.*

2) Diog. IX, 34: *Φαβωρῖνος δέ φησιν ἐν παντοδαπῇ ἱστορίᾳ, λέγειν Δημόκριτον περὶ Ἀναξαγόρου, ὡς οὐκ εἴησαν αὐτοῦ αἱ δόξαι αἵ τε περὶ ἡλίου καὶ σελήνης, ἀλλὰ ἀρχαῖαι· τὸν δὲ ὑφῃρῆσθαι. Διασύρειν τε αὐτοῦ τὰ περὶ τῆς διακοσμήσεως καὶ τοῦ νοῦ, ἐχθρῶς ἔχοντα πρὸς αὐτὸν, ὅτι δὴ μὴ προσήκατο αὐτόν.* Gegen Anaxag. war wohl die Schrift Demokrits *Περὶ νοῦ* (bei Diog. IX, 46) gerichtet. — Dass Demokrit den Anaxagoras kannte, zeigt auch die Erwähnung desselben bei Diog. IX, 41 und das Lob, das er ihm bei Sextus adv. Math. VII, 140 ertheilt. Aus der philosophischen Opposition der beiden Männer ist wohl auch die Sage von ihrer persönlichen Feindschaft geflossen, deren Grund Diog. II, 14. IX, 34 widersprechend angiebt.

Fall würde er die Atomiker zu Sophisten machen. Ebensowenig, was weiter bemerkt wird, dass es ihrem System an Einheit fehle, die Atome sowohl, als die Welt, nur als eine Vielheit vorhanden seien; auch diese Bemerkung ist aber nicht ganz richtig: fehlt auch die Einheit des äusseren Daseins, so fehlt doch nicht die Einheit des Begriffs [1], indem vielmehr die Atomistik alles Sein auf den Gegensatz des Vollen und Leeren zurückführt, so erweist sie sich ebendamit als das Erzeugniss eines systematischen, nach Einheit strebenden Denkens, und wird mit vollem Recht von Aristoteles gerade wegen ihrer Consequenz gerühmt [2]. Desswegen ist nun auch zum Voraus unglaublich, dass das atomistische System den Zufall auf den Thron erhoben haben sollte; glücklicherweise besitzen wir aber auch noch die eigenen Erklärungen des Demokrit, worin dieser den Zufall als ein Gebilde des menschlichen Wahns beseitigt, und die Vernunft und ihre Nothwendigkeit als das Bestimmende alles Geschehens behauptet [3]. Diese Nothwendigkeit ist nun freilich noch

---

1) Vgl. Aristoteles de coel. I, 7. 275, b, 31: nach der Lehre des Demokrit und Leucipp *διώρισται μὲν [τὰ πάντα] τοῖς σχήμασιν· τὴν δὲ φύσιν εἶναί φασιν αὐτῶν μίαν.* Metaph. XII, 2. 1069, b, 22: *καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν, ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ.* Dass die letztern Worte nicht dem Demokrit angehören, wie Mullach (S. 209. 337) will, zeigt die Terminologie ganz evident. Vgl. Jahrbb. d. Gegenw. 1843, S. 132.

2) De gen. et corr. I, 2. 315, a, 34. b, 32. 316, a, 13. I, 8. 324, b, 35. De an. I, 2. 405, a, 8. Vgl. auch die Bemerkung, dass Demokrit zuerst Begriffsbestimmungen versucht habe, Metaph. XIII, 4. 1078, b, 19. Phys. II, 2. 194, a, 20. De part. anim. I, 1. 642, a, 26.

3) Fr. mor. 14 (Stob. Ecl. eth. S. 344): *Ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης.* Fr. phys. 41 (Stob. Ecl. phys. S. 160): *Λεύκιππος πάντα κατ' ἀνάγκην, τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν εἱμαρμένην· λέγει γὰρ ἐν τῷ περὶ νοῦ· „οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης."* Der Name des Leucipp, von dem sonst keine Schrift *περὶ νοῦ*, ja überhaupt keine Schrift mit Sicherheit bekannt ist, ist hier auch

nicht **begriffen**, die Natur nicht als die Selbstvermittlung der Idee, oder was dasselbe ist, nach ihrer Zweckbeziehung erkannt, und insofern hat ARISTOTELES ein Recht, die blinde Nothwendigkeit der Atomistik mit dem Ungefähr auf Eine Linie zu stellen [1], nur sollte man nicht übersehen, dass derselbe Tadel die gesammte Physik vor Anaxagoras, ja im Grunde auch diesen selbst betrifft, wie denn auch ARISTOTELES in dieser Beziehung zwischen der Atomistik und den übrigen Systemen nicht unterscheidet [2]. Ist es nun billig, dieser allein zur Last zu legen, was ihre ganze Zeit angeht, und die Alten zu loben, wenn sie die Nothwendigkeit des Demokrit für den blossen Zufall erklären [3], während dieselbe Aeusserung in Beziehung auf Empedokles, dessen *ἀνάγκη* doch gewiss um nichts intelligenter ist, als die Demokritische, getadelt wird [4]?

---

schon Andern (HEEREN z. d. St. TENNEMANN und WENDT I, 332. BRANDIS Gr.-röm. Phil. I, 320 f.) verdächtig gewesen, und MULLACH (a. a. O. S. 226. 357) hat ohne Zweifel Recht, das Fragment dem Demokrit zu vindiciren. Für die vorliegende Untersuchung indessen ist diese Frage gleichgültig. — Vgl. auch ARIST. de gen. anim. V, 8. 789, b, 2: *Δημόκριτος δὲ τὸ οὗ ἕνεκα ἀφεὶς λέγειν πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην, οἷς χρῆται ἡ φύσις.*

1) Phys. II, 4. 196, a, 24 (von SIMPL. f. 74 mit Recht auf Demokrit bezogen): *Εἰσὶ δέ τινες, οἳ καὶ τοὐρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κοσμικῶν πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον· ἀπὸ ταὐτομάτου γὰρ γίγνεσθαι τὴν δίνην* u. s. w. De gen. an. II, 6. 742, b, 17: *Οὐ καλῶς δὲ λέγουσιν οὐδὲ τοῦ διὰ τί τὴν ἀνάγκην, ὅσοι λέγουσιν ὅτι οὕτως ἀεὶ γίνεται καὶ ταύτην νομίζουσιν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἐν αὐτοῖς ὥσπερ Δημόκριτος ὁ Ἀβδηρίτης* u. s. w. Vgl. CICERO Nat. De. I, 24: *effectum esse coelum atque terram nulla cogente natura sed concursu quodam fortuito.* STOB. Ecl. phys. S. 442: *Λεύκιππος δὲ καὶ Δημόκριτος φύσει ἀλόγῳ ἐκ τῶν ἀτόμων συνεστῶτα [τὸν κόσμον].*

2) Man sehe Phys. II, 4. Metaph. I, 3. 984, b, 11, über Empedokles im Besondern: Phys. VIII, 1. 252, a, 5 ff. De gen. et corr. II, 6. 333, b, 9. 334, a.

3) RITTER I, 605.

4) Ebd. S. 534, wo überhaupt dem Aristoteles in der Darstellung

Mit diesem Mangel des atomistischen Systems hängt nun auch sein Atheismus zusammen, der gleichfalls einen Beweis für seinen sophistischen Charakter abgeben soll. Auch dieser jedoch ist ihm theils mit andern von den ältern Systemen gemein, theils kein Beweis von sophistischer Richtung. Dass Demokrit die Volksgötter läugnete, kann ihm doch wohl am Wenigsten zum Vorwurf gemacht werden, und wenn die Erklärung des Götterglaubens aus den Demokritischen Idolen uns dürftig genug erscheinen muss, so ist doch wenigstens das Allgemeine, dass eine solche Erklärung versucht wird, als ein bedeutender Schritt zur Befreiung des Bewusstseins vom Auktoritätsaberglauben zu bezeichnen. Ebenso, dass Demokrit seine Darstellung von allen mythologischen Elementen reinigt, ist nicht, wie Schleiermacher will, ein Tadel, sondern ein Lob [1]), das er mit einem Anaxagoras und Aristoteles theilt. Bedenklicher ist, dass auch die gereinigte Idee der Gottheit im atomistischen System keine Stelle findet. Aber doch trifft auch dieser Mangel nicht blos die Sophistik, auch die jonische Physik kann von Göttern nur in derselben Weise geredet haben, wie diess auch Demokrit thut [2]), auch Parmenides erwähnt der Gottheit nur in offenbar mythologischer Bedeutung, auch Empedokles spricht von ihr nur aus Mangel an Consequenz. Erst mit Anaxagoras ist die Philosophie zur Trennung des Geistes von der Materie fortgeschritten, ehe aber dieser Schritt gethan war, konnte die Idee der Gottheit nicht mit eigenthümlicher Bedeutung in das philosophische System eingefügt werden. Die gesammte ältere Philosophie ist daher ihrem Princip nach atheistisch, und wenn sie nicht durchaus diese Folgerung gezogen, sich viel-

---

des Empedokles eine Verwirrung schuldgegeben wird, die fast gänzlich verschwindet, wenn man seine Aeusserungen in ihrem ursprünglichen Zusammenhang auffasst.

1) S. o. S. 14.

2) Z. B. Fr. mor. 13. 46. 250. S. 167. 173. 204.

mehr theilweise einen religiösen Anstrich bewahrt hat, so ist diess doch nur Inconsequenz, oder betrifft es nur die äussere Form der Darstellung und den persönlichen, nicht den philosophischen Charakter ihrer Vertreter, in beiden Fällen aber sind, wissenschaftlich angesehen, diejenigen die besseren Philosophen, welche die religiöse Vorstellung lieber ganz aus ihrem System entfernen, als sie ohne philosophische Berechtigung aufnehmen.

Wie die theoretische, so soll nach Ritter auch die praktische Philosophie Demokrits durchaus sophistisches Gepräge tragen und aus niedriger Selbstsucht entsprungen sein. Dieser Umstand würde nun zwar, streng genommen, nicht einmal viel beweisen, denn die moralischen Aussprüche Demokrits stehen mit seinem philosophischen System, so viel wir sehen, überhaupt in keinem innern Zusammenhang, sind nicht das Erzeugniss wissenschaftlicher und systematischer Forschung, sondern praktische Beobachtungen und Lebensregeln, wie die der sieben Weisen. Auf den Charakter der atomistischen **Philosophie** kann daher von hier aus gar nicht geschlossen werden. Aber der ganze Vorwurf ist in hohem Grade ungerecht. Durchgehen wir die Gnomen, die unter Demokrits Namen überliefert sind, so zeigt sich ihr Urheber als einen Mann nicht allein von reicher Erfahrung und feiner Beobachtung, sondern auch von sehr ernstem sittlichem Gefühl und achtungswerthen Grundsätzen, einen Mann, der nicht blos die That, sondern auch den Willen von Ungerechtigkeit rein wissen will [1], der verlangt, nicht aus Furcht, sondern aus Pflichtgefühl sich des Schlechten zu enthalten [2], sich vor sich selbst mehr zu schämen, als vor allen Andern [3], der die Schlechtigkeit des menschlichen

1) Fr. 109 bei Mullach: *Ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικέειν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν.* Fr. 110. 107. 135.

2) Fr. 117.

3) Fr. 98. 101.

Herzens kennt [1]), aber auch weiss, dass die Glückseligkeit nicht in Heerden und Gold wohnt, sondern die Seele der Wohnplatz des Dämon ist [2]), der den genügsamen Armen glücklicher schätzt, als den begehrlichen Reichen [3]), ja den Unrechtleidenden glücklicher als den, der Unrecht thut [4]), der die Selbstüberwindung als den schönsten Sieg [5]) und die Selbsterkenntniss als das nöthigste Wissen [6]) darstellt, und in einer harmonischen Stimmung der Seele und des Lebens das schönste Mittel zum Glück findet [7]). Dieses stellt er nun allerdings voran, und giebt dadurch seiner Moral, wenn man will, einen eudämonistischen Anstrich; Genuss und Unlust sind ihm die Norm für das, was nützlich oder unnützlich ist [8]), und das Beste für den Menschen soll sein, dass er sein Leben hinbringe möglichst viel sich freuend und möglichst wenig sich betrübend [9]); aber was thut er damit anders, als was auch Sokrates und Aristoteles gethan haben, wenn jener oft genug sittliche Forderungen nur darauf gründet, dass sie zur Glückseligkeit nothwendig seien [10]), und den Begriff des Guten und Schönen auf den des Nützlichen zurückführt [11]), und dieser seine Ethik mit der Untersuchung über die Glückseligkeit, als den höchsten Zweck, anfängt und schliesst [12])? Es kommt aber überhaupt bei der Frage über den eudämonistischen Charakter einer Sittenlehre weit weniger darauf an, ob der Begriff der Glückseligkeit oder der

1) Fr. 96.
2) Fr. 1. 2. 5—7. 17. 58. 225.
3) Fr. 26. 40. 66—68.
4) Fr. 224. vgl. 118.
5) Fr. 75 ff.
6) Fr. 93—95.
7) Fr. 1. 20.
8) Fr. 8. 9.
9) Fr. 2.
10) Vgl. Xenophon Mem. I, 7. II, 1. 4. IV, 4, 15 ff. c. 5.
11) Mem. IV, 6, 8 f. III, 8, 4 ff.
12) Eth. Nic. I, 2. X, 6 ff.

Begriff der Pflicht vorangestellt, als vielmehr darauf, wie diese Begriffe bestimmt werden; jenes ist ein blos formeller, dieses ein materieller Unterschied. Nun müssen wir allerdings zugeben, dass die Glückseligkeit von Demokrit noch nicht, wie von Aristoteles, objektiv, als ein der allgemeinen Natur des Geistes angemessener Zustand, sondern erst subjektiv, als Wohlbefinden, gefasst ist; auch das hat aber zunächst nur den formellen Grund, dass seine ganze Ethik nicht wissenschaftliche Entwicklung, sondern populäre Reflexion ist; das Gleiche begegnet uns daher auch bei Sokrates; daraus kann aber noch lange nicht auf niedrige, selbstsüchtige Gesinnung geschlossen werden, wenn doch das subjektive Wohlbefinden selbst von Demokrit wesentlich von der Sittlichkeit und Geistesbildung abhängig gemacht wird. Auch was Ritter noch weiter anführt, dass Demokrit die Ehe und die Vaterlandsliebe, also die stärksten Bande der Sittlichkeit, aus Genusssucht verworfen habe, hat nicht viel auf sich. Die Vaterlandsliebe verwirft er gar nicht, sondern er sagt nur (Fr. 225), dem Weisen sei jedes Land zugänglich, denn einer guten Seele Vaterland sei die ganze Welt — ein Ausspruch, gegen den gewiss Niemand etwas haben kann [1]); dabei erklärt er aber auch (Fr. 212, 213), der Staat und seine gute Verwaltung müsse Jedem am Meisten am Herzen liegen, und wer sich darum nicht bekümmere, werde mit Recht getadelt, und Armuth in einem freien Staate sei besser als Reichthum an den Höfen (Fr. 211). Was er an der Ehe aussetzt ist nicht das Sittliche, sondern das Sinnliche dieses Verhältnisses, die Ueberwältigung des Bewusstseins durch die geschlechtliche Begierde (Fr. 50); die Kindererzeugung

1) Ganz Aehnliches wird ja auch von Anaxagoras berichtet, Diog. II, 7: *πρὸς τὸν εἰπόντα· οὐδέν σοι μέλει τῆς πατρίδος; εὐφήμει, ἔφη, ἐμοὶ γὰρ καὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρίδος, δείξας τὸν οὐρανόν.* Vgl. die weiteren Belege bei Schaubach Anaxag. fragm. S. 9 f.

findet er allerdings gefährlich und räth davon ab, (Fr. 185 fl.) doch glaubt er, wer das Vermögen habe, thue wohl, wenn er Söhne von Freunden adoptire; aber ihm darum eine selbstsüchtige und unsittliche Gesinnung schuldzugeben, wäre eben so ungerecht, als wenn wir denselben Vorwurf gegen Plato wegen seiner Zerstörung des Familienlebens erheben wollten. Wenn endlich noch über Demokrits Wunsch, gute εἴδωλα zu schauen, bemerkt wird [1]: „Eine völlige Hingebung des Lebens an die zufälligen Begegnisse sei das Ende seiner Lehre," so gehörte hiezu die ganze Stärke einer vorgefassten Meinung. Dieser Wunsch ist so unverfänglich, als etwa der, angenehme Träume oder gutes Wetter zu haben; wie wenig Demokrit das innere Glück vom Zufall abhängig macht, zeigen seine Aeusserungen über diesen Fr. 11. 13—15.

Im Allgemeinen muss hier über die Zusammenstellung der Atomistik mit der Sophistik noch bemerkt werden, dass dieselbe auf einem allzu unbestimmten Begriff der Sophistik beruht. Sophistik wird hier jede Ansicht genannt, die man für unphilosophisch und nicht aus der rechten wissenschaftlichen Gesinnung hervorgegangen ansieht. Diess ist aber, wie unten noch gezeigt werden soll, gar nicht das geschichtliche Wesen der Denkweise, die wir mit dem Namen der Sophistik zu bezeichnen pflegen, dieses besteht vielmehr in der Zurückziehung des Denkens aus der objektiven Forschung und seiner Beschränkung auf die einseitig subjektive, blos formelle Reflexion. Sobald man nun diesen Begriff der Sophistik festhält, zeigt sich sogleich, dass die atomistische Philosophie nicht unter denselben fällt, da sich diese ganz mit objektiven, physikalischen Problemen beschäftigt, und der Untersuchung über die Möglichkeit und Methode des Wissens nur dieselbe vorübergehende Aufmerksamkeit zuwendet, wie alle Philosophieen seit Xenophanes.

---

1) Ritter I, 627.

Mit Ritter trifft, wie bemerkt, auch Braniss theilweise zusammen, wenn er in der Atomistik den Uebergang von der Anaxagorischen Philosophie zur Sophistik dargestellt findet. Auch diese Ansicht lässt sich jedoch schwerlich durchführen. Dass sich „eine entschiedene und bewusste Opposition" der atomistischen Weltansicht gegen die Anaxagorische nicht nachweisen lässt, wird unten noch gezeigt werden. Ebensowenig kann aber die Bedeutung dieses Systems darein gesetzt werden, dass es den Geist zu etwas blos Subjektivem gemacht habe. Diesen Gedanken hat weder Leucipp noch Demokrit ausgesprochen, und auch Braniss folgert ihn nur daraus, dass in der Atomistik kein von der Materie verschiedener Geist vorkommt; diesen Zug theilt aber mit ihr die ganze ältere Physik vor Anaxagoras, in ihm darf daher nicht ihr eigenthümlicher Charakter gesucht, und noch weniger der geschichtlich richtige negative Satz, dass die Atomistik den objektiven Begriff des Geistes nicht hat, in den positiven verwandelt werden, dass sie den Geist ausschliesslich in's Subjekt verlege. Diess wäre nur dann richtig, wenn die Atomiker ausdrücklich gelehrt hätten, der Mensch sei das Maass aller Dinge oder Aehnliches; aus dem blossen Fehlen des Geistes in der objektiven Welt kann es nicht gefolgert werden, denn ebenso fehlt er hier auch in der subjektiven.

Sind wir nun hiernach berechtigt, auch die Atomistik unter die Versuche einer objektiven Forschung einzureihen, so wird über ihren Zusammenhang mit den frühern Systemen kaum ein Zweifel stattfinden können. Die Atomistik ist ebenso, wie das System des Empedokles, eine Combination eleatischer und Heraklitischer Elemente, eine Erklärung des Werdens unter Anerkennung der eleatischen Sätze vom Sein; was sie von jenem unterscheidet ist nur die grössere Schärfe und Folgerichtigkeit, mit der sie diesen Gedanken durch-

führt. — Diese Bestimmung muss im Einzelnen nachgewiesen werden.

Dass nun für's Erste dem eleatischen Element hier eine bedeutende Stelle eingeräumt ist, lässt sich nicht verkennen. Hatte die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit des Werdens den negativen Ausgangspunkt der Parmenideïschen Lehre gebildet, so versichert auch Demokrit, von den ursprünglichen Stoffen könne keiner aus dem andern entstehen [1]; hatten die Eleaten geläugnet, dass das Eine Sein zugleich auch ein getheiltes, eine Vielheit sein könne [2], so lehren auch die Urheber des atomistischen Systems, es könne, streng genommen, weder aus Einem Vieles, noch aus Vielem Eines werden [3]; hatten jene gegen die Möglichkeit des Werdens, der Vielheit und der Bewegung eingewendet, dass der Grund derselben nur im Nichtseienden liegen könnte [4], so wird er eben hierin (s. u.) auch von der Atomistik gesucht, und auch in der Bestimmung des Nichtseienden als des Leeren, trifft diese mit dem eleatischen System zusammen [5]. Wie ferner

---

1) Aristoteles Phys. III, 4. 203, a, 33: *Δημόκριτος δ' οὐδὲν ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίγνεσθαι τῶν πρώτων φησί.* Stob. Ecl. phys. 414: *Ἐμπεδοκλῆς, Ἀναξαγόρας, Δημόκριτος — συγκρίσεις μὲν καὶ διακρίσεις εἰσάγουσι, γενέσεις δὲ καὶ φθορὰς οὐ κυρίως.*

2) S. Brandis Gr.-röm. Phil. I, 585 — von den Fragmenten des Parmenides gehört hieher besonders V. 60 f.: — *νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν ξυνεχές.* V. 77 ff.: *Οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὅμοιον — τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν.*

3) Aristoteles de coel. III, 4. 303, a, 5: *φασὶ γὰρ [Λεύκιππος καὶ Δημόκρ.] εἶναι τὰ πρῶτα μεγέθη πλήθει μὲν ἄπειρα μεγέθει δὲ ἀδιαίρετα, καὶ οὔτ' ἐξ ἑνὸς πολλὰ γίγνεσθαι, οὔτε ἐκ πολλῶν ἕν, ἀλλὰ τῇ τούτων συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει πάντα γεννᾶσθαι.* De gen. et corr. I, 8. 325, a, 34: *ἐκ τοῦ κατ' ἀλήθειαν ἑνὸς οὐκ ἂν εἶναι πλῆθος, οὐδ' ἐκ τῶν ἀληθῶς πολλῶν ἕν, ἀλλ' εἶναι τοῦτ' ἀδύνατον.* Metaph. VII, 13. 1039, a, 8: *Δημόκριτος ἀδύνατον εἶναί φησιν, ἐκ δύο ἕν, ἢ ἐξ ἑνὸς δύο γενέσθαι.*

4) Parm. V. 61 ff.

5) Parm. V. 104 ff. — *τὸ γὰρ* (das Seiende) *οὔτε τι μεῖζον*
οὔτε τι βαιότερον πέλεναι χρεών ἐστι τῇ ἢ τῇ.

das Seiende von den Eleaten als qualitativ einfach und schlechthin sich selbst gleich, als frei von aller Veränderung und Passivität, als untheilbar und in sich geschlossen beschrieben wird [1]), so haben eben diese Prädikate die Urkörper der Atomistik [2]), und schon dass hier das Raumerfüllende, oder das Volle dem Seienden gleichgesetzt und durch den Begriff des Seins erklärt wird, weist deutlich auf den Vorgang der Eleaten hin [3]). Hatte endlich Parmenides, an der alleinigen Wirklichkeit des reinen Seins festhaltend, den Sinnen, welche eine Vielheit von Daseiendem zeigen, die Wahrheit abgesprochen, so wiederholt denselben Satz und zum Theil mit denselben Worten Demokrit, im Wesentlichen aus demselben Grunde, weil uns die sinnliche Wahrnehmung nur ein zusammengesetztes Sein darstelle, nicht das reine Sein der Atome [4]).

οὔτε γὰρ οὐκ ἐόν ἐστι, τό κεν παύῃ μιν ἱκεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κενεὸν ὄντος
τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον.

Das Nichtseiende ist hier offenbar identisch mit dem Leeren, wie denn dieses auch von Zeno so behandelt wird, wenn er zu beweisen sucht, der Raum sei nichts Seiendes (Brandis a. a. O. S. 415) und lehrt: κενὸν μὴ εἶναι (Diog. IX, 29). — Ueber die atomistische Lehre vom Leeren s. u.

1) Parm. V. 58 ff. 76 ff. 101 ff.

2) S. Brandis a. a. O. S. 305. Wenn anderwärts (Arist. de gen. et corr. I, 7. 323, b, 10. c. 8. 325, a, 32) den Atomen ein Thun und Leiden beigelegt wird, so zeigt doch eben die letztere Stelle, dass sich diess nicht auf die Atome als solche, sondern nur auf die aus ihnen zusammengesetzten Dinge bezieht.

3) Ueber die Gleichsetzung des Vollen und des Seienden bei den Atomisten s. u. S. 215, 1; über die eleatische Parm. V. 59. 77 ff. 106 f.

4) Die Sätze des Parmenides sind bekannt; über Demokrit vgl. das oben (S. 202 f.) Angeführte. Besonders auffallend ist hier die Anschliessung an Parmenides und Empedokles in dem Gegensatz von νόμῳ und ἐτεῇ, und der γνώμη γνησίη und σκοτίη — ebenso unterscheidet Parmenides die ἀλήθεια von der δόξα, welche letztere er auch als das ἔθος oder νενομισμένον, und Empedokles als den νόμος bezeichnet.

Nichts destoweniger hat dieses Element im atomistischen System nur untergeordnete Bedeutung. So folgenreich auch die Zugeständnisse sein mögen, welche dieses System der eleatischen Denkweise gemacht hat, so ist doch seine ganze philosophische Richtung und sein Grundinteresse von dem der Eleaten wesentlich verschieden. Während diese alles getheilte Sein auf die Einheit zurückführen, und bei der Anschauung dieser Einheit stehen bleiben, so ist hier die Hauptsache, aus dem ursprünglich gleichartigen, qualitativ Einen Sein die Mannigfaltigkeit der Erscheinung abzuleiten, während sie im Gedanken des Urseins als ruhender Substanz das Ziel ihrer Forschung finden, wird eben dieser Begriff der Substanz in der Atomistik zur blossen Voraussetzung, zum blossen Anfang des Systems herabgesetzt, sein Zielpunkt aber ist ein ganz anderer, nämlich die Erklärung des Werdens und der Bewegung. Das beweist nicht allein die ganze Anlage des Systems, sofern dieses eben der Erscheinungswelt, nach eleatischer Lehre dem Nichtseienden, alle Aufmerksamkeit zuwendet, nicht allein die durchgängige Anerkennung der Vielheit und Bewegung, dasselbe zeigt sich ganz schlagend schon in dem ersten Satze, durch den sich die atomistische Lehre der eleatischen entgegenstellt, und der als ihr eigentliches Princip zu betrachten ist. Nur das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht, aus diesem Einen Grundsatz hatte Parmenides die ganze eleatische Lehre vom Sein mit eiserner Folgerichtigkeit abgeleitet. Diesen Satz musste vor Allem in Anspruch nehmen, wer mit Erfolg gegen die eleatische Einheitslehre operiren wollte. Eben dieses thut nun die Atomistik, wenn schon Leucipp dem eleatischen Princip den kühnen Satz entgegenstellt: das Seiende sei um nichts mehr, als das Nichtseiende [1]), oder, wie es Demokrit aus-

1) Plutarch adv. Col. c. 4. S. 1109, A: [*Δημόκριτος*] *διορίζεται μὴ μᾶλλον τὸ Δὲν, ἢ τὸ Μηδὲν εἶναι· δὲν μὲν ὀνομάζων τὸ*

drückt, das Ichts sei nicht mehr, als das Nichts. Mit diesem Einen Satze ist die ganze Grundlage der eleatischen Anschauungsweise umgestossen, und die Bewegung und Vielheit ihr gegenüber gerettet. Eben dieser Satz ist es aber nun auch, durch den die Atomistik auf's Bestimmteste auf Heraklit zurückweist. Das Sein und das Nichtsein, diese zwei Principien der Atomistik, sind nichts Anderes als das Eine Princip Heraklits, das Werden, in seine Momente auseinandergelegt, der Streit, der nach Heraklit der Vater aller Dinge ist, auf seinen allgemeinsten Ausdruck gebracht. Wenn daher die Atomisten dem eleatischen Sein das Nichtsein eben in der Absicht zur Seite setzen, um dadurch das Werden und

---

σῶμα μηδὲν δὲ τὸ κενόν, ὡς καὶ τούτου φύσιν τινὰ καὶ ὑπόστασιν ἰδίαν ἔχοντος. Aristoteles Metaph. I, 4. 985, b, 4: *Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὂν, τὸ δὲ κενόν γε καὶ μανὸν τὸ μὴ ὂν (διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος) αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην.* Nach diesen Stellen ist wohl auch der Text der wichtigen Stelle de gen. et corr. I, 8. 325, a, 25 zu verändern. Er lautet gegenwärtig: *Λεύκιππος δ' ἔχειν ᾠήθη λόγους, οἵτινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθοράν, οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων. ὁμολογήσας δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινομένοις, τοῖς δὲ τὸ ἓν κατασκευάζουσιν ὡς οὔτε ἂν κίνησιν οὖσαν ἄνευ κενοῦ τό τε κενὸν μὴ ὂν, καὶ τοῦ ὄντος οὐθὲν μὴ ὄν φησιν εἶναι. τὸ γὰρ κυρίως ὂν παμπληθὲς ὄν· ἀλλ' εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἓν, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος καὶ ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων. ταῦτα δ' ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι (κενὸν γὰρ εἶναι), καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλυόμενα δὲ φθοράν.* Hier sind nun die Worte *καὶ τοῦ ὄντος οὐδὲν μὴ ὄν φησιν εἶναι* offenbar das Gegentheil von dem, was logischer und geschichtlicher Möglichkeit nach stehen sollte. Wiewohl daher bei Bekker keine abweichende Lesart notirt ist, muss die Stelle doch verdorben sein, und ursprünglich etwa gelautet haben: *καὶ τοῦ ὄντος οὐδὲν μᾶλλον τὸ μὴ ὂν* u. s. w. Anlass zu der Aenderung gab wohl ausser dem Paradoxen des Gedankens eine falsche Construction, indem man das *καὶ* mit dem vorangehenden *τε* verband, statt es = auch zu nehmen.

die Bewegung möglich zu machen, so sind wir durch den innern Zusammenhang dieser Idee mit der Heraklitischen Philosophie genöthigt, auch einen geschichtlichen Einfluss der letztern auf die Entstehung des atomistischen Systems zu vermuthen, mag es auch bei der Dürftigkeit unserer Nachrichten über Leucipp an den äusseren Belegen für diesen Zusammenhang fehlen. Von dem gelehrten Demokrit übrigens lässt sich nicht blos zum Voraus erwarten, sondern auch aus dem ethischen Theile seiner Fragmente nachweisen, dass ihm die Schrift Heraklits nicht unbekannt war [1]. Weniger sicher tritt das Heraklitische Element in der Lehre hervor,

---

1) Den schlagendsten Beleg würden in dieser Beziehung Fr. 140—142 (bei Mullach) abgeben, welche in ganz Heraklitischer Weise gegen die *πολυμαθίη* gerichtet sind, und dieser den *νόος* entgegenstellen (vgl. Heraklit bei Diog. IX, 1: *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει*). Eben diese allzugrosse Uebereinstimmung kann aber befremden, und auch an sich scheint die Polemik gegen die Vielwisserei für einen Mann von der unersättlichen Wissbegierde Demokrits wenig zu passen. Es fragt sich daher, ob diese Fragmente nicht von einem Andern herrühren, etwa dem Abderiten Anaxarch, einem Begleiter Alexanders, dem eine ganz ähnliche Aeusserung gegen die *πολυμαθίη* von Mullach (a. a. O. S. 326) mit Wahrscheinlichkeit zugesprochen wird. Auch über Abzug dieser Worte jedoch erinnert noch Einiges an Heraklit. Wie nach Demokrit (Fr. 13) die Götter (d. h. die Natur) den Menschen alles Gute geben, und nur diese selbst es in's Schädliche verkehren, so lehrt auch der Ephesische Weise (Fr. 39 bei Schleiermacher): *ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν, οὐκ ἄμεινον·* wie jener die Seele die Wohnung des Dämon nennt (Fr. 1: *ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος*), so Heraklit fast wörtlich gleichlautend (Fr. 57): *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*: wie jener (Fr. 77) bemerkt: *θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν*, so auch dieser (Fr. 58): *χαλεπὸν θυμῷ μάχεσθαι*: wie jener (Fr. 95) zur Selbsterkenntniss ermahnt, so bezeichnet dieser (Fr. 73) als den Zweck seines Lebens, dass er sich selbst gesucht habe; das Bedeutendste endlich, auch die *εὐεστώ*, welche Demokrit als das höchste Gut pries, (die Belege bei Brandis Gr.-röm. Phil. I, 335) ist mit Heraklits *εὐαρέστησις* (ebd. S. 182) ganz identisch.

dass die Seele aus Feuer bestehe [1]), da diese Annahme auch unmittelbar aus der Beobachtung der thierischen Lebenswärme hervorgehen konnte, und die weitere Vergleichung der Feueratome, welche die Seele bilden, mit den Sonnenstäubchen eher an Pythagoräisches erinnert. Dagegen mag Demokrits Polemik gegen die Annahme eines Zufalls und sein Festhalten an dem Alles bestimmenden λόγος und der ἀνάγκη [2]) mit Recht der Heraklitischen Lehre von der εἱμαρμένη verglichen werden, welche ja hier gleichfalls als der λόγος und die ἀνάγκη bezeichnet wird [3]), ein Zusammentreffen, das für sich schon hinreichte, einen Einfluss der Heraklitischen Philosophie auf die atomistische wahrscheinlich zu machen.

Von hier aus begreift sich nun die Entstehung der atomistischen Philosophie, die übrigens auch schon Aristoteles in den oben angeführten Aeusserungen richtig erklärt hat, nach allen ihren Hauptzügen. Ihr Ausgangspunkt ist das Interesse, die Möglichkeit und das Wesen des Werdens und der Bewegung zu erklären. In dieser Tendenz lag unmittelbar, dass über die einfache Heraklitische Anschauung des Werdens hinausgegangen, das Werden selbst aus einem zu Grunde liegenden Sein abgeleitet werde. Das Nächste in der Atomistik war daher nothwendig die Voraussetzung eines Seins, welches den Grund des Werdens enthalten sollte, ebendesswegen aber nur das absolute, unveränderliche und unentstandene Sein der eleatischen Philosophie sein konnte. Aus dem reinen sich selbst gleichen Sein aber — diess mussten die Atomisten den Eleaten zugeben, und dasselbe hatte auch schon Heraklit ausgesprochen — lässt sich kein Wer-

1) Aristoteles de an. I, 2. 403, b, 31 — über die gleichlautende Heraklitische Lehre ebd. S. 405, a, 25, über die pythagoräische 404, a, 16.

2) S. o. S. 205, 3.

3) S. Schleiermacher Herakleitos. WW. III, 2, 73 ff.

den ableiten; dieses ist wesentlich das Produkt entgegengesetzter Kräfte. Wie daher schon Parmenides seiner hypothetischen Construction der Erscheinungswelt einen Dualismus der ursprünglichen Principien zu Grunde gelegt hatte, den er selbst wieder in letzter Beziehung auf den Gegensatz des Seins und des Nichtseins zurückführte [1]), so wird von der Atomistik als der Grund alles Werdens der Gegensatz überhaupt in seiner abstraktesten Allgemeinheit, der Gegensatz des Seins und des Nichtseins angegeben. Dass dann diese Begriffe unmittelbar wieder materiell gefasst werden, das Seiende den Atomistikern die körperliche Substanz, oder das Volle ist, das Nichtseiende das Leere, diess hat seinen Grund in dem realistischen Charakter der gesammten ältern Philosophie, und darf der Atomistik so wenig zur Last gelegt werden, als der Heraklitischen Philosophie, dass sie das Werden unmittelbar als das Feuer, oder der eleatischen, dass sie das Sein als die raumerfüllende Substanz, die Weltkugel anschaut. Statt uns an diesem Materialismus zu stossen, müssen wir vielmehr eben darin einen bedeutenden Fortschritt über die ältere Physik hinaus anerkennen, dass das sinnliche Dasein hier auf den abstrakten Begriff des Körpers oder der Materie zurückgeführt, und so selbst wieder zu einer Gedankenbestimmung geworden ist. Indem nun aber das Nichtseiende dem Seienden, das Leere dem Vollen gegenübergestellt wird, so wird das Seiende selbst durch das Nichtseiende getheilt, die Eine Substanz der Eleaten zerschlägt sich in eine Unzahl fürsichseiender Substanzen oder Atome. Soll dem Sein einerseits, der eleatischen Voraussetzung gemäss, alle qualitative Veränderung und Theilbarkeit abgesprochen, andererseits die Welt des getheilten Seins und des Werdens aus demselben erklärt werden, so bleibt nur übrig, es ursprünglich schon absolut getheilt sein zu lassen, denn nur

1) Aristoteles Metaph. I, 5. 986, b, 31.

so wird es den hinreichenden Grund für die in's Unbestimmbare gehende Theilbarkeit und Veränderung der Erscheinungen enthalten [1]. Von dieser Grundbestimmung aus mussten sich sodann die weitern Züge des Systems in einfacher Consequenz ergeben. Da die Atome nur die abstrakte Bestimmung des Seins oder der Materialität überhaupt haben, jede nähere, qualitative Bestimmtheit dagegen aus diesem sich selbst gleichen Sein ebensogut, wie aus dem der eleatischen Substanz ausgeschlossen ist, so können sie sich nur äusserlich, durch Gestalt, Lage, Ordnung und Grösse von einander unterscheiden (freilich bereits eine Consequenz, in der das Widersprechende im Begriff einer untheilbaren Grösse zum Vorschein kommt), und da sie keiner innern Veränderung fähig sind, so lässt sich das Werden der Erscheinung aus ihnen nur auf dem mechanischen Wege der äussern Zusammensetzung erklären, die selbst ihrerseits nur aus der räumlichen Bewegung der Atome abzuleiten ist. Woher nun aber freilich den Atomen diese Bewegung komme, scheint das System nur sehr unvollständig erklärt zu haben, und konnte es auch aus seinen Voraussetzungen nicht wohl befriedigend erklären; denn die einzige Bewegung, die als unmittelbare Folge aus den allgemeinen Eigenschaften der Materie betrachtet werden konnte, die vermöge der Schwere hervorgebrachte Bewegung nach unten, reichte nicht aus, um die Verbindung der Atome zur konkreten Erscheinung begreiflich zu machen, da diese immer einen Gegensatz differenter Bewegungen voraussetzt. Hier hatte daher das System eine

1) Eine Parallele für diesen Uebergang des eleatischen Pantheismus in die Atomistik giebt in der neuern Philosophie das Verhältniss des Leibnitz zu Spinoza. Der Grundbegriff der Leibnitzischen Monadenlehre so gut, wie der Spinozischen Alleinslehre, ist der Begriff der Substanz, aber die ruhende Substanz Spinoza's wird von Leibnitz in die thätige, die Kraft, verwandelt, und in Folge davon in die Vielheit der Monaden, der in sich reflektirten Wesenheiten auseinandergetrieben.

Lücke, die auch schon Aristoteles [1]) bemerkt hat, und die Geschichtschreibung, welche dasselbe in seinem innern Zusammenhang begreifen will, kann nichts weiter thun, als die Nothwendigkeit dieser Lücke aufzeigen. Ebensowenig ist es auch möglich, die Consequenz des Systems weit in's Einzelne zu verfolgen; von einem so abstrakten und dürftigen Princip aus war natürlich keine wissenschaftliche Ableitung des Besondern möglich, hier musste vielmehr die Willkühr der Reflexion eintreten.

Vergleicht man nun den Charakter der atomistischen Philosophie, wie er sich nach dieser Auffassung darstellt, mit dem der Empedokleïschen, so ist eine Verwandtschaft beider Systeme, welche ihre Zusammenstellung rechtfertigen wird, unverkennbar. Beide sind Versuche, aus dem vorausgesetzten absoluten Sein der Eleaten das Heraklitische Werden zu begreifen, beide haben an der Idee des Werdens und dem Interesse der Naturerklärung ihren nächsten Ausgangspunkt, und kommen erst von hier aus auf den Gedanken des ungewordenen Seins, beide wissen die Möglichkeit des Werdens nur dadurch zu retten, dass sie schon in das ursprüngliche Sein selbst einen Gegensatz verlegen, Empedokles den der vier Elemente und der zwei bewegenden Kräfte, die Atomisten den des Vollen und des Leeren; in beiden kehrt sich der Gedanke dieses ursprünglichen Seins skeptisch gegen die Mehrheit der sinnlichen Anschauung, in beiden ist aber auch der Hervorgang der sinnlichen Erscheinung aus dem Ursein nicht näher begriffen, sondern das Werk einer blinden Nothwendigkeit, die als dieses unbegriffene Verhängniss wieder mit dem Zufall zusammenfällt, und aus diesem Grunde in der Erklärung des Einzelnen dem Zufall nicht selten Platz macht [2]). Zugleich erhellt aber aus dem Bisherigen, dass die

---

1) De coel. IV, 6.

2) Vgl. den letztern Punkt betreffend Aristoteles Phys. II, 4.

gemeinsame Richtung der beiden Systeme in dem atomistischen ungleich consequenter durchgeführt ist, als in dem Empedokleïschen. Während dieses für die Bestimmung des ursprünglichen Gegensatzes, aus dem alle Vielheit stammt, nur auf die physikalische Anschauung der vier Elemente zurückgeht, so betrachtet die Atomistik diesen Unterschied selbst als einen abgeleiteten, als den ursprünglichen dagegen freilich wieder den allgemein logischen Gegensatz des Seins und Nichtseins, der aber mit dem physikalischen des Vollen und Leeren zusammenfällt. Während ferner Empedokles die bewegenden Kräfte von den Urstoffen trennt, und in Folge dieser Trennung die Bewegung selbst mehr nur fordert als ableitet, so will die Atomistik eben in dem ursprünglichen Gegensatz des Vollen und Leeren den Grund der Bewegung aufzeigen, mag es ihr auch nicht gelungen sein, diese im Einzelnen daraus zu erklären. Werden endlich von jenem die Einheit und die Getheiltheit des Seins an zweierlei abwechselnde Weltzustände vertheilt, so weiss das atomistische System beide als gleichzeitig und sich gegenseitig bedingend zu fassen, indem es das Eine und ungetheilte Sein, welches die Atome in ihrer Beziehung zu sich selbst sind, durch die Vielheit der Atome unmittelbar auch den Grund der Getheiltheit und Mannigfaltigkeit enthalten lässt. Mag daher auch Empedokles für die Erklärung der Natur an seinen Elementen ein konkreteres und desshalb ausreichenderes Princip haben, als die Atomistik, mag andererseits auch das mystisch-religiöse Element seiner Lehre mehr ansprechen, als der trockene Naturalismus des atomistischen Systems: philosophisch angesehen steht dieses weit höher, und selbst seine Mängel müssen ihm theilweise zu Gute geschrieben werden, weil sie eine Folge seiner Consequenz sind.

Allerdings aber, zu läugnen sind sie nicht. Abgesehen von allen den Unvollkommenheiten, die es mit der ältesten Philosophie überhaupt theilt, der einseitigen Beschränkung

der Spekulation auf die Physik, dem Uebergewicht der Natur über den Geist, dem Fehlen einer dialektischen Methode, auch abgesehen hievon zeigt sich die Mangelhaftigkeit des Systems schon in der Beantwortung seiner nächsten Aufgabe, in der Erklärung des Werdens. Die gesammte Erscheinungswelt soll hier aus dem abstrakten Begriff der Materie und des leeren Raums, des Seienden und Nichtseienden erklärt werden. Aber diese Principien reichen nicht einmal aus, um die Bewegung im Allgemeinen daraus abzuleiten; denn wenn doch die Atome durch die Bewegung nie wirklich Eins werden [1], sondern immer durch das Leere getrennt bleiben, was soll sie überhaupt bestimmen, sich aus ihrem ursprünglichen ruhigen Aussereinander herauszubewegen? Noch weniger lässt sich von hier aus die bestimmte, gesetzmässige Bewegung und ihr Produkt, die Ordnung und Zweckmässigkeit des Daseins begreifen; soll auch alles Werden durch das Gesetz der Schwere, als seine Nothwendigkeit, bestimmt sein, so lässt sich doch nicht absehen, wie aus diesem allgemeinen, alle Atome gleichmässig beherrschenden Gesetz der Gegenlauf der Bewegungen und ihr Zusammentreten zu einem harmonischen Resultat hervorgehen soll. Indem daher die Atomistik den Realismus, welcher die Voraussetzung dieser ganzen Periode ist, als Materialismus vollendet, und auf rein materialistischem, mechanischem Wege das Dasein zu erklären versucht hat, so kommt auch das Ungenügende dieses ganzen Standpunkts in ihr am Klarsten zur Anschauung, und es entsteht so das Bedürfniss, sich nach einem andern und höhern Princip, als die Materie, umzusehen. Der Entdecker dieses Princips ist Anaxagoras.

Doch ob diess wirklich das geschichtliche Verhältniss des Anaxagoras zur Atomistik sei, haben wir erst zu untersuchen.

---

1) S. o. S. 213, 3.

§. 11.

Anaxagoras.

Die nahe Verwandtschaft des Anaxagorischen Systems mit den eben besprochenen Philosophieen bedarf kaum eines Beweises. Wie für diese, so liegt auch für jenes das Hauptinteresse in der Aufgabe, die Bewegung und das Werden zu erklären; wie sie, giebt auch es zu, dass alles Werden ein ewiges und unveränderliches Sein voraussetze, und sucht dieses in den ursprünglichen Bestandtheilen der Körper; wie sie, sieht auch es sich genöthigt, von hier aus der Sinnenerkenntniss, welche uns die Urstoffe nicht zeigt, die Wahrheit abzusprechen [1]). Was den Anaxagoras als Philosophen von Empedokles und den Atomisten unterscheidet, sind nur zwei Punkte: die Lehre vom *νοῦς* und die eigenthümliche Bestimmung der Urstoffe als Homöomerieen — um uns dieses Ausdrucks, wie es sich auch mit seinem Ursprunge verhalten mag [2]), der

---

1) Die Belege sind Jedem zur Hand; hier mag daher die Verweisung auf Brandis Gr.-röm. Phil. I, 259 f. 265. Schaubach Anaxag. Claz. fragm. S. 76 ff. 135. 142 ff. genügen.

2) Dass das Wort Anaxagorisch sei, behaupten, auf das Zeugniss des Simplicius, Pseudoplutarch, Stobäus und Lucrez gestützt, neben allen Früheren Schaubach a. a. O. S. 89. Wendt zu Tennemann I, 384. Brandis a. a. O. S. 245. Marbach Gesch. d. Phil. I, 79, das Gegentheil Schleiermacher, Diogenes (WW. III, 2) 167. Gesch. d. Phil. S. 43. Ritter Jon. Phil. S. 211. 269. Gesch. d. Phil. I, 303. Philippson Ὕλη ἀνθρωπίνη S. 188 ff. Hegel Gesch. d. Phil. I, 359. Ohne bestimmt entscheiden zu wollen, finde ich doch die letztere Annahme, nach Einsicht der Aristotelischen Stellen, die Philippson mit Recht für sich geltend macht, wahrscheinlicher, um so mehr, da die Fragmente des Anaxag. den Ausdruck nicht enthalten, und Galen ihn dem Aristoteles zuspricht. Der Sinn des Ausdrucks ist übrigens nicht: *particulae similes inter se*, wie ihn Cicero Acad. Qu. IV, 37 missversteht, denn diess sind die Homöomerieen am Allerwenigsten; auch nicht: ὅμοια τοῖς γεννωμένοις (wie Philippson S. 195 mit unsicherer Berufung auf Sextus Adv. Math. X, 318 will), denn so lässt sich der Name nicht erklären, da dieser nur

Kürze halber zu bedienen. Was Anaxagoras sonst noch Eigenthümliches hat, betrifft theils blosse Nebensachen, theils nothwendige Folgesätze aus jenen Grundlehren; für den vorliegenden Zweck können wir uns daher zunächst an diese halten.

Worin liegt nun die philosophische Bedeutung dieser Lehren? der *νοῦς* für's Erste wird von Anaxagoras [1])

---

bedeuten kann »was aus gleichen Theilen besteht«, auch sind die Homöomerieen dem Gewordenen nicht ähnlich, da von diesem Jedes einen Theil von Jedem enthält, die Homöomerieen dagegen nur einerlei Theile. Das Wort bedeutet vielmehr, was auch etymologisch zunächst liegt: ein solches, das aus lauter gleichartigen Bestandtheilen zusammengesetzt ist. So erklärt es auch Aristoteles de gen. et corr. I, 1. 314. a, 20: *τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν, οἷον ὀστοῦν καὶ σάρκα καὶ μυελὸν καὶ τῶν ἄλλων ὧν ἑκάστου συνώνυμον* [scil. *τῷ ὅλῳ*] *τὸ μέρος ἐστίν.* Vgl. Marbach a. a. O.

1) Fr. 8 bei Schaubach, aufbehalten von Simpl. Phys. f. 33, b. Ich will die Stelle wegen ihrer Wichtigkeit beisetzen. *Τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν ἔχει, νοῦς δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ᾽ ἑωϋτοῦ ἐστιν. Εἰ μὴ γὰρ ἐφ᾽ ἑωϋτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ. Ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται. Καὶ ἀνεκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως, ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ᾽ ἑωϋτοῦ. Ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει, καὶ ἰσχύει μέγιστον. Ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάττω, πάντων νοῦς κρατεῖ. Καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. Καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι, ἔπειτε πλέον περιχωρέει, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον. Καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ διακρινόμενα καὶ ἀποκρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. Καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι, καὶ ὁποῖα ἦν, καὶ ὅσα νῦν ἐστι, καὶ ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς· καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ, οἱ ἀποκρινόμενοι. Ἡ δὲ περιχώρησις αὕτη ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι, καὶ ἀποκρίνεται ἀπό τε τοῦ ἀραιοῦ τὸ πυκνὸν, καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμὸν, καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρὸν, καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν. Μοῖραι δὲ πολλαὶ πολλῶν εἰσι. Παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπὸ ἑτέρου πλὴν νοῦ.*

als das feinste und reinste Wesen beschrieben, welches schlechthin sich selbst gleich und mit keinem Andern vermischt allein für sich ist, Alles wissend und Alles beherrschend. Wir haben hier also den Begriff des reinen, d. h. absolut imateriellen Geistes, denn wenn auch die Beschreibung des Anaxagoras sich von sinnlichen Zügen nicht ganz frei gemacht hat, so ist doch das, was er eigentlich will, wie schon der Gegensatz zwischen dem Geist und allen andern Dingen zeigt, offenbar, diesen im Unterschiede von allem körperlichen Dasein zu bestimmen. Dass nun aber ein solches Princip angenommen werden müsse, diess beweist Anaxagoras (a. a. O.) so: „Wenn der Geist nicht für sich, sondern mit einem Andern vermischt wäre, so hätte er Theil an Allem, da dem Früheren zufolge in Jedem ein Theil von Jedem ist, und so würde ihn das Beigemischte verhindern, über irgend etwas ebenso Herr zu werden, wie wenn er allein für sich ist.“ Schon diese Beweisführung zeigt hinreichend, was den *νοῦς* in's System des Anaxagoras eingeführt hat. Ein immaterielles Princip wird gefordert, weil nur ein solches das absolut Formgebende, das Beherrschende für den Stoff sein kann, d. h. der Geist ist hier nothwendig zunächst nur als das Bewegende der Materie. Und eben hierin geht auch seine ganze Thätigkeit auf; was Anaxagoras von dieser zu sagen weiss, ist nur, dass der Geist die Materie in Wirbelbewegung gesetzt, und dadurch die Ausscheidung der ursprünglich vermischten Stoffe, oder was dasselbe ist, das Zusammentreten der gleichartigen bewirkt habe [1]), und dass an der Beschränktheit dieser Darstellung nicht blos die Mangelhaftigkeit der er-

---

Νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι, καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων. Ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐδενὶ ἄλλῳ, ἀλλ᾽ ὅτεῳ [ὅτεο] πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστον ἔστι καὶ ἦν.

1) A. a. O. und fast ganz gleichlautend Fr. 17—19.

haltenen Bruchstücke aus seinem Werke schuld ist, zeigen die bekannten Klagen der Alten über den einseitig mechanischen Charakter seiner Lehre [1]) zur Genüge. Andererseits darf man nicht übersehen, dass die bewegende Kraft hier doch etwas weit Höheres ist, als die bewusstlose Nothwendigkeit des Heraklit und Demokrit, oder die halb mythischen Gestalten des Streites und der Liebe bei Empedokles, deren philosophische Bedeutung sich gleichfalls auf die Vorstellung der bindenden und trennenden Naturkraft reducirt. Indem das Bewegende hier als *νοῦς* bestimmt, und seine beherrschende und ordnende Kraft ausdrücklich erst von seinem allumfassenden Wissen abhängig gemacht wird, so ist damit bereits das Bewusstsein ausgesprochen, dass der Geist die Macht über die Natur sei, das Denken die Wahrheit des Seins; es tritt daher hier auch die teleologische Naturbetrachtung ein, die Anaxagoras freilich, den obigen Zeugnissen des Plato und Aristoteles zufolge, keineswegs durchgeführt hat, die aber ebendieselben [2]) in seinem Princip mit Recht anerkennen, denn dass der Gedanke das ordnende Princip sei, heisst mit andern Worten: das Denken verwirklicht sich selbst mittelst der Natur, ist der absolute Zweck derselben, auf den sich Alles in ihr bezieht. Die Lehre des Anaxagoras vom Geiste ist insofern der Punkt, in

---

1) Plato Phädo S. 97, B ff. Aristoteles Metaph. I, 4. 985, a, 18: *Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιΐαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ, τότε παρέλκει αὐτὸν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν.*

2) Plato a. a. O. vgl. auch Krat. 400, A. 413, C. Arist. Metaph. I, 3. 984, b, 15 ff.: *νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι — οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον. — τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν.* XII, 10. 1075, b, 8: *Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν· ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος.*

welchem der Realismus der älteren Naturphilosophie über sich selbst hinausführt; ein Princip des natürlichen Werdens und der Bewegung wird gesucht, und was der Philosoph findet, ist das Denken, in seinem Unterschiede von allem materiellen Dasein. Ebenso aber auch umgekehrt: das höhere Princip ist hier zwar gefunden, aber der Philosoph weiss es noch nicht zu gebrauchen, die teleologische Naturbetrachtung, die Einsicht, dass die Natur das Werk des Geistes sein müsse, ist vorhanden, aber sie verkehrt sich selbst wieder in die mechanische, Anaxagoras hat den Begriff der Endursache, und er gebraucht diese nur als bewegende Kraft. [1])

Wie verhält sich nun ferner zu dieser ersten die zweite Grundbestimmung der Anaxagorischen Philosophie, die Lehre von den Homöomerieen? denn dass beide in Zusammenhang stehen, liegt auf der Hand: soll die weltbildende Thätigkeit des Geistes nur im Ausscheiden des Gemischten bestehen, lässt sich mithin die Entstehung des organischen Daseins nicht aus einer Zusammensetzung einfacher Stoffe erklären, so setzt alles Werden eine solche Mischung der Stoffe voraus, in welcher diese bereits als diese bestimmten gesetzt sind, [2]) und wenn nun doch

---

1) Arist. Metaph. I, 5. 4. XII, 10 (s. o.). I, 7. 988, b, 6: τὸ δ' οὗ ἕνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις τρόπον μέν τινα λέγουσιν αἴτιον (Anaxagoras, Empedokles u. A.), οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν, οὐδ' ὅνπερ πέφυκεν. οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μέν τι ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, οὐ μὴν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὂν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας λέγουσιν. Vgl. S. 227, 1. 2.

2) Eben diese Bestimmung ist es nämlich, welche das Eigenthümliche der Homöomerieenlehre ausmacht; während sowohl in der atomistischen, als der Empedokleïschen Philosophie die einfachsten Stoffe das Ursprüngliche sind, gelten dem Anaxag. die organisirten Stoffe (Gold, Fleisch, Knochen u. s. w.) für das Ursprüngliche, die scheinbar einfachen dagegen, die Elemente, für ein Zusammengesetztes. Mit Unrecht bestreitet Schaubach (Anaxag.

die Wahrnehmung in dem Stoffe, aus dem etwas wird, den, welcher daraus wird, (in den Pflanzen z. B. Fleisch, Knochen u. s. w.) nicht aufzeigt, so lässt sich diess nur aus einer unendlichen Kleinheit jener Urstoffe ableiten; wird umgekehrt eine solche Beschaffenheit der Urbestandtheile angenommen, so kann die Wirkung der weltbildenden Kraft nur in der Ausscheidung der letzteren aus dem Mischungszustande und der mit dieser Ausscheidung von selbst gegebenen Zusammenfügung des Gleichartigen bestehen. Die Frage kann daher nur sein: welche von beiden Bestimmungen ist die ursprünglichere, ist die Annahme der Homöomerieen das Erste, an welches sich dann erst sekundär der Begriff des *νοῦς* anschliesst, oder ist umgekehrt dieser der eigentliche Angelpunkt des Systems und auch die Lehre von den Urstoffen eine blosse Folge davon? Versuchen wir es nun zunächst mit der ersten Annahme, so liessen sich allerdings die Homöomerieen schon

---

S. 81) das Letztere; Aristoteles erklärt sich hierüber allzu bestimmt. Vgl. De gen. et corr. I, 1. 314, a, 24: *ἐναντίως δὲ φαίνονται λέγοντες οἱ περὶ Ἀναξαγόραν τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα· ὁ μὲν γάρ φησι πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν στοιχεῖα τέσσαρα καὶ ἁπλᾶ εἶναι μᾶλλον ἢ σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὁμοιομερῶν, οἱ δὲ ταῦτα μὲν ἁπλᾶ καὶ στοιχεῖα, γῆν δὲ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα σύνθετα· πανσπερμίαν γὰρ εἶναι τούτων* (d. h. diese seien aus allen *σπέρματα*, allen Homöomerieen gemischt). De coel. III, 3. 302, a, 28: *Ἀναξαγόρας Ἐμπεδοκλεῖ ἐναντίως λέγει περὶ τῶν στοιχείων· ὁ μὲν γὰρ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις στοιχεῖά φησιν εἶναι τῶν σωμάτων καὶ συγκεῖσθαι πάντ' ἐκ τούτων, Ἀναξαγόρας δὲ τοὐναντίον· τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα (λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον), ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μῖγμα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων· εἶναι γὰρ ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων. διὸ καὶ γίγνεσθαι πάντ' ἐκ τούτων.* Auch Metaph. I, 3. 984, a, 11 werden Wasser und Feuer nicht im Sinn des Anaxag., sondern nur nach gewöhnlichem Sprachgebrauch als *ὁμοιομερῆ* bezeichnet, ohne dass bestimmt würde, ob sie sich Anaxag. aus gleichartigen oder ungleichartigen Theilen zusammengesetzt denkt.

aus den Grundsätzen des Anaxagoras über die Unmöglichkeit eines absoluten Werdens und Vergehens ableiten. Ist überhaupt kein Werden im eigentlichen Sinne denkbar, wie diess Anaxagoras behauptet, [1]) so könnte die Consequenz zu fordern scheinen, dass auch das Werden des Zusammengesetzten aus dem Einfachen geläugnet, jenes mithin als das Ursprüngliche gesetzt werde. So wäre jedoch nur ein Problem mit dem andern vertauscht; das Werden des Organischen aus dem Elementarischen wären wir los, aber dafür hätten wir ein Werden des Elementarischen aus dem Organischen; oder soferne der Mischungszustand als das Erste vorgestellt wird, auch jenes, wie denn Anaxagoras auch ausdrücklich (a. a. O.) Verbindung und Trennung behauptet. Aus diesem Grunde allein lässt sich daher die Lehre von den Homöomerieen schwerlich erklären. Ebensowenig reicht zu ihrer Erklärung die Bemerkung [2]) aus, „sie beruhe auf der Anschauung des Assimilationsprocesses der organischen Körper," denn die Frage ist eben, warum Anaxagoras diesen Process und das Werden überhaupt nur als Ausscheidung eines vorher fertigen organischen Stoffes aus den Elementen, nicht mit Empedokles und Anderen als Verbindung der einfachen elementarischen Stoffe zum Organismus auffasst. Die Lehre von den Homöomerieen scheint mithin selbst erst aus der Lehre vom weltbildenden Geiste hervorgegangen zu sein, und so haben wir uns wohl das Verhältniss beider Bestimmungen so zu denken: die Grundanschauung des Anaxagoras ist der Gegensatz des Geistes und des Stoffes. Jener ist ihm das absolut Einfache und ebenso in seiner Wirkung der Grund der Einheit, das Ordnende und Bestimmende, mithin Sondernde, dieser das absolut Zusammengesetzte, Ungeord-

1) Fr. 22 s. u. S. 235, 1.
2) Schleiermacher Diogenes WW. III, 2, 167.

nete, Gemischte. Dass diess wirklich der Ausgangspunkt des Systems sei, zeigt ausser den oben angeführten Aeusserungen über den Geist, und den unten beigebrachten über die fortwährende absolute Zusammengesetztheit des Stoffes [1]) auch schon seine Lehre vom Urzustand; in diesem wird die Materie ohne den Geist, also der reine Begriff der Materie angeschaut, dieser besteht aber eben in dem *ὁμοῦ πάντα*, der absoluten Mischung. Ist nun dieses die Grundbestimmung, so erklärt sich von hier aus die Homöomerieenlehre in der oben angedeuteten Weise: da der Geist das Ungemischte ist, so kann auch seine Wirkung auf die Materie zunächst nur in der Entmischung und blos mittelbar auch in der Zusammensetzung bestehen, das Produkt dieser Wirkung daher, das geordnete und bestimmte, mit Einem Wort das organische Sein muss schon vom Anfange an als dieses fertige und bestimmte Erzeugniss vorhanden gewesen sein, nur im Mischzustande, und je weniger die Materie vom organisirenden Geiste ergriffen ist, um so zusammengesetzter muss sie noch sein; die elementarischen Körper sind also zusammengesetzter als die organischen, und die reine, noch ausser aller Berührung mit dem Geiste stehende Materie ist das absolut Zusammengesetzte, die Einheit aller Dinge.

Nur eine natürliche Folge von dieser Grundanschauung sind auch die wenigen weiteren Bestimmungen, die in philosophischer Beziehung von Anaxagoras zu bemerken sind.

---

1) Fr. 3: *χρὴ δοκέειν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων* u. s. w. Fr. 5: *πᾶν ἐν παντὶ καὶ πᾶν ἐκ παντὸς ἐκκρίνεται.* Fr. 7: *Ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι, πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσιν καὶ νοῦς ἐστι.* Fr. 8 s. S. 225, 1. Fr. 9: *οὐδὲ διακρίνεται οὐδὲ ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου.* Dasselbe Fr. 10. Fr. 11: *οὐ κεχώρισται τὰ ἐν ἑνὶ κόσμῳ, οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκεϊ οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ.* Fr. 12: *καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ.* Fr. 14. Vgl. die genaue Auseinandersetzung dieser Lehre bei Aristoteles Phys. I, 4. 183, b, 1.

Ist das Erste die Materie, als Mischung aller Homöomerieen, und der Geist oder das Princip der Sonderung, so kann auch die Weltbildung nur als Ausscheidung der Urstoffe aus dem ursprünglichen Gemenge betrachtet werden, welche aber zugleich der Grund für die räumliche Vertheilung der Elemente, und insofern örtliche Bewegung sein muss. Dass dann dieser Process, der freilich consequenter Weise ein ewiger sein sollte, als ein zeitlich beginnender Verlauf vorgestellt wird, [1]) ist ein Mangel, den das System des Anaxagoras mit andern theilt, und dass die ursprüngliche Bewegung näher als Wirbelbewegung bestimmt ist, hat keine philosophische, sondern nur astronomische Gründe; ebenso lässt sich auch in der weiteren Beschreibung der Weltentstehung ausser jenem Allgemeinen schwerlich ein philosophischer Faden aufzeigen. Auch die Annahme mehrerer bewohnter Weltkörper [2]) kann dem Anaxagoras nicht aus Gründen der philosophischen Consequenz entstanden sein, wogegen die Einheit des Weltganzen bei

1) Diess nämlich müssen wir wohl als die wirkliche Meinung des Anaxagoras festhalten. Schleiermacher (Gesch. d. Phil. S. 44), Ritter (Jon. Phil. S. 250 ff. Gesch. d. Phil. I, 318) und Brandis (a. a. O. S. 250) sind der Meinung, die schon Simplicius (Phys. 273) äussert, Anaxag. rede von einem Weltanfang nicht im eigentlichen Sinn, sondern nur um dadurch das ewige Verhältniss des Geistes und Stoffs anschaulich zu machen. Und consequenter wäre diess freilich, wie schon Aristoteles (Metaph. XII, 6. 1072, a, vgl. Phys. VIII, 1) und Eudemus (bei Simpl. a. a. O.) bemerkt haben; die Frage ist nur, ob dem Anaxag. diese Consequenz klar geworden ist. Hiegegen sprechen aber alle seine Aeusserungen, z. B. Fr. 1. 6. 8. Nirgends findet man hier die entfernteste Andeutung des Gedankens an eine ewige Weltbildung, durchweg ist von ihrem Anfang in ganz lehrhaftem Tone die Rede und um über seine Meinung keinen Zweifel übrig zu lassen, lehrt der Philosoph eine zunehmende Ausbreitung der weltbildenden Thätigkeit. Was soll uns da berechtigen, ihm jene Idee unterzulegen?

2) Ritter Jon. Phil. S. 286 ff.

ihm [1]) schon durch die des bewegenden Princips gefordert war. Was sonst noch zu erwähnen ist, die Meinung, dass alle organische Wesen, auch die Pflanzen, an dem Einen Geiste theilhaben, [2]) war im Begriffe des letztern, als des formenden Princips, ebenso unmittelbar gegeben, als die Lehre, dass in allem Körperlichen Urstoffe jeder Art seien, (s. o.) in seinem Begriffe der Materie. Um endlich noch seiner Zweifel an der Wahrheit der Sinnenerkenntniss zu erwähnen, so sind auch diese bei ihm so gut, als bei den Eleaten und Heraklit, Demokrit und Empedokles, eine naheliegende Folge seiner Theorie von den allgemeinen Gründen der Dinge. Insofern ist der Zusammenhang seiner besonderen Lehren mit dem Princip, so weit jene überhaupt philosophische Bedeutung haben, ziemlich einfach.

Wichtiger ist für uns die Frage nach dem Verhältniss der Anaxagorischen Philosophie zu den früheren. Hier ist nun zunächst so viel unverkennbar, dass Anaxagoras gewissermassen die Principien aller seiner Vorgänger in sich vereinigt. Die unendliche Materie der altjonischen Physiologie wiederholt sich in seiner Urmischung ebenso, wie das eleatische Eins in dem Geiste, der rein und unvermischt Alles durchwaltet, und sofern sich nun der Gegensatz dieser beiden Principien, allgemein logisch gefasst, nach Aristoteles' treffender Bemerkung [3]), auf den des Eins und des Andern, des Bestimmten und Unbestimmten zurückführen lässt, so hätten wir in demselben auch die Grundbestimmungen der pythagoräischen Anschauung; die bewegende Thätigkeit des Geistes ferner macht diesen auch zum Träger des Heraklitischen Werdens, für dessen Erklärung er ja überhaupt in's System eingeführt worden ist; mit Empedokles theilt unser Philosoph nicht blos die Annahme

1) Fr. 11 vgl. Brandis a. a. O. S. 251.

2) Brandis a. a. O. 262 ff.

3) Metaph. I, 8. 989, a, 30.

einer ursprünglichen Mischung der Urstoffe, sondern auch die Trennung der bewegenden Kraft vom Stoffe, und wenn Empedokles jene in zwei Kräfte, eine trennende und eine verbindende, zerschlagen hatte, so vereinigt der Anaxagorische Geist diese beiden Funktionen: indem er das Gleichartige aus der Mischung ausscheidet, führt er es zu organischer Bildung zusammen. Wie nahe ohnedem die Homöomerieen den Atomen verwandt sind, und wie aus beiden auf dieselbe Art, durch eine von kleinem Anfang sich immer weiter ausbreitende Wirbelbewegung, die Welt entsteht, bedarf kaum der Bemerkung.

Macht es nun dieser Umstand schon im Allgemeinen wahrscheinlich, dass das System des Anaxagoras auch geschichtlich den Schlusspunkt der Entwicklungsreihe bilde, deren sämmtliche Principien es in sich vereinigt, so erhellt diess noch augenscheinlicher, wenn wir genauer auf den inneren Bau desselben und das genetische Verhältniss seiner Theile eingehen. Seinen philosophischen Ausgangspunkt haben wir unstreitig in demselben Interesse zu suchen, das auch den eigenthümlichen Theorieen des Empedokles und Leucipp den Ursprung gegeben hat, in dem Bedürfnisse, das Werden unter der Voraussetzung des eleatischen absoluten Seins zu erklären. Wir haben oben gesehen, dass der *νοῦς* für Anaxagoras nur die Bedeutung hat, Princip des Werdens zu sein, dass mithin sein System nach dieser Seite ganz als Fortsetzung der Richtung zu betrachten ist, welche Heraklit der Philosophie gegeben hatte. Nur wenn dieser von einem absoluten Werden gesprochen hatte, so findet Anaxagoras mit seinen philosophischen Zeitgenossen, den Eleaten folgend, ein solches undenkbar. „Das Werden und Vergehen nehmen die Hellenen mit Unrecht an, denn kein Ding wird, noch vergeht es, sondern aus bestehenden Dingen wird es zusammengesetzt und wieder getrennt, und so würden sie richtiger das Werden Zusammensetzung, und

das Vergehen Trennung nennen.“ [1]) Insofern steht also Anaxagoras mit Empedokles und den Atomisten auf Einem Boden. Was ihn aber von diesen unterscheidet und ganz entschieden über sie hinaushebt, ist die Lehre vom Geist, und es fragt sich, ob wir für die Entstehung dieser Lehre die Theorieen jener voraussetzen, oder umgekehrt die letztern aus der erstern, oder endlich beide unabhängig von einander sich entwickeln lassen sollen.

Aristoteles sagt in einer bekannten Stelle [2]) von Anaxagoras, er sei zwar dem Alter nach früher, als Empedokles, in seinen Werken dagegen später. Der Sinn dieser Aeusserung ist jedoch nicht ganz klar; wir wissen nicht, will sie nur diess sagen, dass die Philosophie des Anaxagoras ihrem Gehalte nach die gereiftere sei, oder will sie auch eine geschichtliche Priorität des Empedokleïschen Philosophirens behaupten. Wir werden daher das Verhältniss beider abgesehen von dieser Aeusserung für sich untersuchen müssen. Nun wird diess wohl bald zugegeben werden, dass das Prin-

---

1) Fr. 22: *Τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες. Οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται ἀλλ' ἀπ' ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται, καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.* Die Parallele mit Parmenides und Empedokles springt hier von selbst in die Augen, und namentlich mit den oben (S. 175, 1) angeführten Empedokleïschen Versen trifft unsere Stelle so ganz auffallend zusammen, dass wir fast annehmen müssen, die eine beider Darstellungen sei der andern nachgebildet. Ebenso erinnert das *οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν* an die oben (S. 178) angeführte Ausdrucksweise des Parm. und Emp. Auch das Zusammentreffen des Anaxagoras mit diesen beiden in einem anderen, untergeordneten Punkte, seiner Ansicht über die Entstehung der Geschlechter bei der Zeugung (Arist. de gen. anim. IV, 1. 763, b, 30 vgl. oben S. 183) ist schwerlich ganz zufällig, wenn gleich die Vorstellung, welche hier die drei Philosophen haben, im Alterthum auch sonst vorkommt. S. Schaubach Anaxag. S. 182 f.

2) Metaph. I, 3. 984, a, 11.

cip des Anaxagoras weit höheren philosophischen Werth und Gehalt hat, als das des Empedokles. Wenn dieser sich begnügt, die bewegende Ursache aufzuzeigen, so erkennt Anaxagoras, dass die Bewegung selbst ihrem letzten Grunde nach auf den Geist, auf das Denken als den absoluten Zweck zurückführt; wenn der Eine die bewegende Kraft mit den materiellen Elementen auf die gleiche Linie stellt, und sowohl dem Sphairos, als den besonderen Dingen nach Art eines Stoffes mit beigemischt sein lässt [1]), so spricht es der Andere aus, dass der Geist nur dann die formende Macht über die Materie sein könne, wenn er schlechthin rein und frei für sich ist; wenn auch die relative Verschiedenheit der bewegenden Kräfte vom Stoffe bei Empedokles nur als Postulat, und diese Kräfte selbst als mythische Gestalten auftreten, so ist der Geist des Anaxagoras ein philosophisch bewiesener und bestimmter Gedanke, der desshalb auch den Dualismus der vereinigenden und trennenden Kraft (*φιλία* und *νεῖκος*) in seiner Einen, durch die Trennung selbst verbindenden Thätigkeit aufhebt. Das Princip des Empedokles erscheint so durchaus als das unreifere, weniger rein herausgearbeitete, mit der mythischen, phantastischen Anschauung enger verwachsene; und wenn es nun allgemeine geschichtliche Regel ist, dass die unentwickelte Fassung eines Gedankens der bestimmteren, das Mythische und Poëtische dem Philosophischen voranzugehen pflegt, so führt schon diess zu der Annahme, die Philosophie des Empedokles werde auch geschichtlich früher sein, als die des Anaxagoras; denn was allein noch übrig wäre, einen unvollständigen Einfluss der Anaxagorischen Idee auf den sicilischen Philosophen anzunehmen, diess ist nicht wahrscheinlich, da sich weder von einer Polemik gegen den *νοῦς*, noch von einer positiven Benützung des Gedankens an ein geistiges Princip der Weltbildung bei ihm

---

1) V. 101 ff. 321 ff.

eine bestimmte Spur findet [1]). Dieses Ergebniss wird aber auch durch das oben (S. 235,1) bemerkte Verhältniss des 22sten Anaxagorischen Fragments zu den parallelen Stellen des Empedokles und Parmenides bestätigt. Denn deutlich sieht man bei der Vergleichung dieser Stellen, dass sich Empedokles mit seiner Ausführung über die Unmöglichkeit des Werdens unmittelbar an die Worte des Parmenides anschliesst [2]), die Aeusserung des Anaxagoras dagegen enthält nichts, was zu der Annahme Anlass gäbe, dass er das ihm allerdings ohne Zweifel bekannte Gedicht des Parmenides vor Augen gehabt hätte, namentlich nichts von der eigenthümlichen eleatischen Beweisführung gegen das Werden, dass in diesem Sein und Nichtsein für dasselbe ausgegeben werden, um so mehr aber solches, das an Empedokles erinnert, mit dessen V. 77—80 unsere Stelle selbst in der Ordnung der Gedanken und Begriffe vollkommen zusammentrifft [3]). Sieht diess nicht ganz aus, als ob den Satz, dass alles scheinbare Werden Mischung sei, alles Vergehen Entmischung, zuerst Empedokles, der auch noch den Beweis dafür giebt, aus der eleatischen Lehre von der Unmöglichkeit des Werdens abgeleitet, Anaxa-

1) Auch Emp. V. 356 ff. knüpft dem Obigen (S. 180, 2) zufolge nicht an Anaxagoras, sondern an Xenophanes an.

2) S. unsere obige Nachweisung S. 178, 2.

3) Wie weit diese Aehnlichkeit geht, zeigt die einfachste Vergleichung der oben abgedruckten Stellen; ich will daher nur noch darauf hinweisen, dass auch die wiederholte Stellung der Begriffe *συμμίσγεσθαι* und *διακρίνεσθαι*, in der jener immer die erste Stelle behauptet, mehr dem Empedokles, als dem Anaxagoras, anzugehören scheint. Diesem ist der erste Grund des Werdens und die ursprüngliche Thätigkeit des weltbildenden Geistes die *διάκρισις*, erst das Abgeleitete die Verbindung des Ausgeschiedenen, er hätte daher mit mehr Recht das Entstehen aus der Scheidung, das Vergehen aus der Mischung abgeleitet; nur dem Empedokles ist der Grund des Entstehens ausschliesslich die Einigung durch die Liebe, die *μίξις*, und dieses Princip das erste und positive, der Grund des Vergehens ausschliesslich die Trennung, die Wirkung des zweiten Princips.

goras dagegen bereits fertig von diesem aufgenommen hätte? So trifft denn Alles zusammen, um die Annahme zu empfehlen, dass die Ausbildung des Empedokleïschen Systems der des Anaxagorischen vorangegangen, und nicht ohne Einfluss auf sie gewesen sei.

Zweifelhafter könnte die Stellung, welche wir dem Anaxagoras angewiesen haben, der Atomistik gegenüber erscheinen. Demokrit nennt sich selbst vierzig Jahre jünger als Anaxagoras, und da man nun auch Leucipp für nicht viel älter als Demokrit hält, so glaubten Manche auch ihn um ein Merkliches später setzen zu müssen, als den Klazomenier, und wollten so die Atomistik überhaupt nicht als Vorgängerin des Anaxagorischen Systems, sondern vielmehr als einen Versuch betrachten, seinem Dualismus von Geist und Materie zu entgehen, das Werden allein aus materiellen Principien zu erklären [1]. Durch die chronologischen Gründe indessen sind wir nicht zn dieser Annahme genöthigt. Schon ob Demokrit überhaupt Leucipps Schüler war, könnte man bezweifeln [2], da die Angaben der Spätern hier sehr unsicher sind, und das ἑταῖρος des Aristoteles [3]) vielleicht auch nur Meinungsgenosse bedeutet. Aber wollen wir das Wort auch von persönlicher Verbindung verstehen, so bleibt doch noch die Möglichkeit, dass Leucipp um mehrere Jahrzehende älter war, als Demokrit, da nie der Erstere des Letz-

---

1) So Brandis Gr.-röm. Phil. I, 272 ff., welcher die Atomiker in dieser Beziehung mit Diogenes von Apollonia und Archelaus zusammenstellt; Schleiermacher Gesch. d. Phil. S. 72, der ihre Lehre als Ausartung der Anaxagorischen und Empedokleïschen Philosophie bezeichnet; Marbach Gesch. d. Phil. I, 95, ohne sich aber über ihr Verhältniss zu Anaxagoras genauer zu erklären; Braniss Gesch. d. Phil. s. Kant I, 139 ff., worüber schon oben (S. 36. 197) berichtet worden ist.

2) Mit Ritter Gesch. d. Phil. I, 592.

3) Metaph. I, 4. 985, b, 4: Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος.

tern, sondern nur der Letztere des Erstern ἑταῖρος genannt wird, dieses aber unzähligemale Lehrjünger heisst [1]). Leucipp könnte mithin, so weit unsere Nachrichten reichen, immerhin ebenso alt gewesen sein, wie Anaxagoras, oder auch etwas älter, besonders da in der Angabe des Demokrit über sein Altersverhältniss zu Anaxagoras die Rundzahl vierzig auch nicht gerade ganz genau zu sein braucht. In keinem Fall scheint er viel jünger gewesen zu sein, dann ist es aber wohl denkbar, dass er mit seinem System früher hervortrat, als Anaxagoras das seinige ausgebildet hatte; auch schon bei der Frage über das Verhältniss dieses Philosophen zu Empedokles hat sich uns ja die Wahrscheinlichkeit ergeben, dass er einem jüngern Zeitgenossen Einfluss auf seine Philosophie gestattete. Dieselbe Annahme empfiehlt sich auch hier, wenn wir das System des Anaxagoras mit dem atomistischen vergleichen. Wollen wir auch darüber weggehen, dass Männer von so philosophischem Geiste, wie die Urheber der Atomistik, den Rückschritt gemacht haben sollen, den neuentdeckten Begriff des Geistes aufzugeben, und statt dessen die Bewegung der Atome lieber aus vernunftloser Nothwendigkeit abzuleiten, so lässt es sich doch kaum denken, dass sich in einem aus dem Gegensatz gegen Anaxagoras entstandenen Systeme alle Spuren dieses seines Ursprungs so gänzlich verwischt hätten, wir müssten vielmehr erwarten, dass dieses irgend welche Vorkehrungen getroffen hätte, sei es nun, um die eigenthümlichen Vorzüge des Anaxagorischen νοῦς auch seinem Princip zu vindiciren, sei es, um seine gänzliche Entbehrlichkeit nachzuweisen. Jenes thut z. B. Diogenes von Apollonia, wiewohl er kein neues Princip aufgestellt, sondern nur das der alten jonischen Physiologie gegen Anaxa-

---

1) Bemerkung von Hermann Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 284.

2) Auch Diogenes von Apollonia, der doch schwerlich sehr viel jünger war, als Anaxagoras, soll ihn ja, wie diesen, benützt haben. Simpl. Phys. f. 6; s. o. S. 87. 95.

goras festgehalten hat; dieses scheint Demokrit in seiner Schrift *Περὶ νοῦ* ausdrücklich versucht zu haben. Das atomistische System selbst indessen trägt davon keine Spur; nirgends findet sich in ihm eine Bestimmung, die darauf abzweckte, dasjenige zu leisten, was dem Anaxagoras der *νοῦς* leistete, den Grund für die Ordnung und Zweckmässigkeit der Welt aufzuzeigen, auch in der Betrachtung des menschlichen Geisteslebens kommt nichts vor, das polemisch oder positiv anknüpfend auf die Anaxagorische Lehre vom Geist hinwiese. Wenn es daher Brandis [1]) „augenscheinlich" findet, dass die Atomiker von dem Gefühl der Widersprüche des Anaxagorischen Dualismus ausgegangen seien, und noch bestimmter Braniss [2]) eine „entschiedene, bewusste Opposition der atomistischen Weltansicht gegen die Anaxagorische" behauptet, so weiss ich nicht, auf was sich dieser Augenschein gründen soll; das Natürlichere scheint mir vielmehr die umgekehrte Annahme, dass sich wohl die Philosophie des Anaxagoras im Gegensatz gegen die Atomistik, aber nicht diese im Gegensatz gegen jene gebildet hat. Schon bei den Punkten, in denen sie zusammentreffen, der Vorstellung von untheilbaren Körperchen und einer ursprünglichen Wirbelbewegung des All, scheint mir die Voraussetzung mehr für sich zu haben, dass diese auf physikalische Erklärung der Dinge berechneten Annahmen ursprünglich einem System von rein physikalischem Charakter, als dass sie einem solchen angehören, das in der Lehre vom Geist bereits ein höheres Princip hatte; leichter erklärt es sich wenigstens gewiss, wenn der, welchem zuerst die Idee des weltbildenden Geistes aufgieng, für die weitere Ausführung seiner Gedanken an eine schon vorhandene Physik anknüpfte, als wenn die entwickeltste naturwissenschaftliche Theorie der ältern Zeit ihre physikali-

1) A. a. O. S. 273.
2) A. a. O. S. 142 f.

schen Grundlagen von einem System entlehnt haben soll, dessen eigenthümlichste philosophische Grundanschauung ihm fremd war; pflegt doch auch sonst der Gang der Geschichte der zu sein, dass das frühere System vom späteren zum Moment herabgesetzt wird, nicht der umgekehrte, dass das, was im früheren Moment war, im spätern Princip wird, ohne sich durch andere, die übrigen Momente des frühern einseitig ausbildende Systeme zur Totalität zu ergänzen. Noch bestimmtere Spuren ihres Ursprungs aus der atomistischen Philosophie scheint die Lehre des Anaxagoras von einer Mehrheit bewohnter Weltkörper an sich zu tragen. In seine eigene Philosophie passt diese Lehre nicht recht, da die Einheit des bewegenden Princips auch die Anschauung der Welt als Totalität erforderte, mit der bei den Alten sonst immer die Vorstellung verbunden ist, dass nur die Erde bewohnt sei, und da die glühenden Steine, für welche er die Gestirne hielt, einen schlechten Wohnplatz für lebende Wesen abgeben, in der Atomistik hängt sie mit dem Charakter des ganzen Systems eng zusammen. Wenn endlich der Klazomenier nicht blos die Vorstellung vom Zufall verworfen, sondern auch die *Εἱμαρμένη* ein *κενὸν ὄνομα* genannt hat [1]), auf wen passte diese Polemik besser, als auf die Systeme, in welchen die Identität der blinden Nothwendigkeit mit dem Zufall am Stärksten hervortritt, das Empedokleïsche und vor Allem das atomistische? denn bei Heraklit ist das Verhängniss ausdrücklich als der *λόγος* bestimmt, wenn auch nicht nachgewiesen. Sollte aber der Ausdruck *Εἱμαρμένη* mehr auf Heraklit hinzudeuten scheinen, als auf jene, so ist er für's Erste auch bei Heraklit nicht sicher [2]), und für's Zweite

1) Alexander Aphr. de Fato f. 163 bei Brandis griech.-röm. Phil. S. 268.

2) S. Plutarch de an. procr. c. 27. S. 1026, wogegen Schleiermacher (WW. III, 2, 75) die Stelle de plac. phil. I, 27 nicht anführen sollte, da diese bei der ungenauen Weise jener Schrift

wissen wir nicht, ob uns ALEXANDER den eigenen Ausdruck des Anaxagoras aufbewahrt, oder an seine Stelle den gewöhnlichern und ihm selbst in seiner Schrift geläufigeren gesetzt hat; wozu noch kommt, dass nach Einer Angabe 1) auch Leucipp von der *Εἱμαρμένη* gesprochen haben soll.

Das System des Anaxagoras bildet so den natürlichen Schlusspunkt der philosophischen Entwicklung im zweiten Abschnitt der ersten Periode. Das allgemeine Princip dieser Periode, die Idee des Werdens, hat Heraklit ausgesprochen und alles vermeintlich Feste der Erscheinung in diesen Fluss des allgemeinen Naturlebens aufgelöst. Aber das Werden selbst ist nur Werden eines Seienden, der sich nach ewiger Gesetzmässigkeit gleichförmig vollziehende Process des Werdens selbst wieder ein absolutes Sein. Die Heraklitische Anschauung führt mithin auf die eleatische zurück, und es entsteht die Aufgabe, das Werden und die Vielheit aus einem allem Werden vorausgehenden ewigen Sein zu erklären. Das ewige unbewegte Sein aber, die Substanz in der noch kein Werden und Leben ist, ist die reine Materie, und so ist das Nächste, das Werden aus einem vorausgesetzten ewigen Stoffe abzuleiten. Empedokles und consequenter die Atomistik versucht diess. Aber der blosse Stoff als solcher ist das Todte, das nicht Grund der Bewegung, noch weniger Grund des Lebens mit seiner Schönheit und Ordnung sein kann. Gerade die Hauptsache bleibt daher in diesen rein physikalischen Systemen unerklärt, und muss auf eine unbegriffene Nothwendigkeit, oder was dasselbe ist, auf mythische Mächte geschoben werden. Es zeigt sich mithin die Nothwendigkeit, ein von der Materie verschiedenes Princip des natürlichen Daseins und seiner Bewegung anzunehmen,

---

ebensogut eine Spur davon enthalten könnte, dass Heraklit gar nicht von einer *Εἱμαρμένη*, sondern ebenso, wie die Spätern, nur von der *ἀνάγκη* gesprochen hätte.

1) STOB. Ecl. phys. S. 160. S. o. S. 205, 3.

die sich selbst bewegende und nach Zweckbegriffen bestimmende Intelligenz. Indem Anaxagoras diese entdeckt hat, so hat er auf die Grundfrage dieser Entwicklungsreihe die höchste auf diesem Standpunkt mögliche Antwort gegeben. Zugleich hat er aber auch durch diese Antwort den ganzen Standpunkt über sich hinausgeführt. Die gesammte bisherige Philosophie war von der Anschauung der Natur als des Höchsten ausgegangen, und hatte auch den menschlichen Geist nur als natürliches Objekt, als ein Ding, wie andere Dinge, zu betrachten gewusst. Die Frage nach dem Wesen der Natur und den Gründen ihres Werdens war bisher die letzte Frage der Philosophie gewesen. Indem Anaxagoras erkannte, dass die Natur selbst den Geist als ihren Bildner voraussetze, so hatte er bereits jene Anschauung aufgegeben und der Philosophie im Gedanken ihren eigentlichen und höchsten Gegenstand aufgezeigt; der Realismus der ersten Periode nimmt den Ansatz, in den Idealismus der zweiten umzuschlagen.

Ehe es jedoch wirklich hiezu kommen konnte, war eine weitere Vermittlung nöthig. Anaxagoras hatte zwar den Geist als formgebendes Princip postulirt, aber dieser selbst hatte bei ihm nur die physikalische Bedeutung, die Materie in Bewegung zu setzen. Der höchste und einzige Gegenstand des Denkens blieb auch für ihn die Natur, und das naturphilosophische Interesse die leitende Triebfeder seiner Spekulation. Sollte der Geist wirklich als die Wahrheit und Wirklichkeit der Natur erkannt werden, so musste erst diese Uebermacht des naturwissenschaftlichen Interesse's aufhören, es musste dem denkenden Subjekt zum Bewusstsein kommen, dass ihm die Erforschung des natürlichen Objekts keine absolute Befriedigung gewähre, es musste der Bruch zwischen der Subjektivität und Objektivität eintreten, durch den sich jene als das Höhere gegen diese erfasste. Eben die Lehre des Anaxagoras konnte aber hiezu den nächsten Anstoss ge-

ben. Der Geist oder das Denken wird von ihm als durchaus getrennt von der Materie beschrieben, und dieselbe Trennung setzt sich auch in seine Thätigkeit hinein fort; der Geist wirkt nur als das erste Bewegende, im weiteren Verlaufe dagegen tritt er gänzlich zurück und die Natur gestaltet sich selbst nach unbegriffenen physikalischen Gesetzen. So ist aber das Denken in der That nur das subjektive Denken des Philosophen, dem, was hier allein für objektiv wirklich gilt, dem sinnlich Daseienden, steht es ja als ein Jenseitiges gegenüber. Consequenter ist es also, das Denken, welches das Höhere gegen das Sein ist, auch wirklich als das blos subjektive Denken, dieses mithin als die Wahrheit der objektiven Welt zu bestimmen — das Princip der Sophistik [1]).

Dritter Abschnitt.

Die Auflösung der vorsokratischen Philosophie.

---

§. 12.

Die Sophisten.

Man ist gewohnt, die Sophistik ausschliesslich als eine Entartung und Verirrung des Denkens zu betrachten, als eine von allem Ernste der Wissenschaft und allem Sinn für

---

1) Man vgl. über diesen Uebergang: Hegel Gesch. d. Phil. I, 374. II, 3—5, wo zuerst der innere Zusammenhang des Anaxagoras mit der Sophistik treffend bemerkt ist, auch Marbach Gesch. d. Phil. I, 84. 147 und Braniss a. a. O. S. 138. 143 — die Punkte, in denen unsere Darstellung von der der letztgenannten Gelehrten abweicht, sind schon früher besprochen worden. Zur geschichtlichen Erläuterung jenes Uebergangs mag an das verwandte Verhältniss der stoisch-epikuräischen Subjektivitätsphilosophie zum Aristotelischen Dualismus erinnert werden.

Wahrheit entblösste, aus den niedrigsten Triebfedern des Eigennutzes und der Eitelkeit hervorgegangene Verkehrung der Philosophie in leere Scheinweisheit und feile Disputirkunst, als die systematisirte Unsittlichkeit und Frivolität. Dieses Urtheil war nicht nur in der früheren Zeit ganz allgemein, auch neuere achtungswerthe Bearbeiter der griechischen Philosophie sind ihm in schrofferer oder milderer Form beigetreten [1]. Erst der Spekulation unserer Tage ist es gelungen, auch in diesem scheinbaren Gegentheil aller Wissenschaft das ursprüngliche Interesse des Gedankens und das nothwendige Erzeugniss seiner Geschichte zu erkennen [2], nachdem schon früher unbefangenere Historiker auch die Verdienste der Sophistik um Verbreitung mannigfacher Kenntnisse und allgemeiner Bildung anerkannt hatten [3], und diesem Ergebniss der philosophischen Geschichtsbetrachtung ist neuerdings auch die gelehrte Forschung mit ausführlichen und gründlichen Nachweisungen entgegengekommen [4]. Es liesse sich auch wirklich kaum begreifen, wie diese Denkart zu dem unermesslichen Einfluss und so manche ihrer Vertreter zu der hohen Berühmtheit gelangt sein sollten, von der selbst ihre philosophischen Gegner Zeugniss geben, wenn jene Männer nur die gehaltlosen Schwätzer und eiteln Scheinphilosophen gewesen wären, für die man sie gewöhnlich ansieht; denn was man auch von der Schlechtigkeit einer entarteten

---

1) Z. B. Schleiermacher Gesch. d. Phil. S. 70 ff. Brandis Gr.-röm. Phil. I, 516, besonders aber Ritter Gesch. d. Phil. I, 575 ff. Vorr. zur 2. A. S. xiv ff.

2) S. Hegel's historisch und philosophisch gleich vortreffliche Entwicklung Gesch. d. Phil. II, 3 ff. Wendt zu Tennemann I, 459 ff. Marbach Gesch. d. Phil. I, 152. 157. Braniss in der mehrerwähnten Schrift I, 146 ff.

3) Meiners Gesch. d. Wissensch. II, 175 ff.

4) Hermann Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 179—235, wo namentlich die allgemein kulturgeschichtliche Bedeutung der Sophistik sehr gut und umfassend erörtert ist.

Zeit sagen mag, die in den Sophisten eben vermöge ihrer Gehalt- und Gesinnungslosigkeit ihren entsprechendsten Ausdruck erkannt habe: wer in irgend einer Periode der Geschichte, und wäre es die verdorbenste, das Losungswort der Zeit ausspricht, den werden wir vielleicht für schlecht, aber in keinem Falle für unbedeutend halten dürfen. Aber die Zeit, welche die Sophisten bewundert hat, war gar nicht blos diese Periode des Verfalls und der Entartung, sondern zugleich die einer hohen und in der ganzen alten Welt unerreichten Geistesbildung, das Zeitalter des Perikles und Thucydides, des Sophokles und Phidias, des Euripides und Aristophanes. Blosse Lehrer einer unwissenschaftlichen Scheinweisheit und gehaltlosen Rhetorik würden nicht dieser durchgreifenden Revolution in der Gesinnung und dem Denken der Griechen zu Trägern gedient, mit solchen würde schwerlich der ernste Perikles [1], der feine Euripides [2] und der tiefsinnige Sokrates [3]) Umgang gehabt haben, ja selbst die entarteten, aber geistvollen Schüler dieser Männer, ein Alcibiades und Kritias, hätten sie wohl kaum auf die Länge aufgesucht und benützt. Und wirklich enthält die Sophistik, wenn

1) Plutarch Perikl. c. 36 — eine Erzählung, die zwar, nach dem Vorangehenden zu schliessen, schwerlich wörtlich wahr, vielleicht ganz erdichtet ist, aber doch immer von dem häufigen Umgang des Perikles mit den Sophisten Zeugniss giebt.

2) S. Welcker Rhein. Mus. I (1833), 571 f. Ebd. auch über das Verhältniss des Isokrates zu den Sophisten.

3) Als Schüler des Prodikus bezeichnet Sokrates sich selbst öfters s. Welcker a. a. O. S. 10 f. vgl. auch Xenophon Mem. II, 1. 21. Einen seiner Freunde schickt er in die Schule des Dionysodor Mem. III, 1, Andere zu Prodikus und Andern, Plato Theät. 151, B vgl. auch Xenophon Symp. IV, 62 ff. Auch mit Protagoras, Gorgias und Hippias steht Sokrates in den gleichnamigen Platonischen Gesprächen und den Xenophontischen Memorabilien IV, 4 gar nicht so schlecht, als man nach gewöhnlicher Vorstellung erwarten sollte; selbst Thrasymachus erscheint Plat. Rep. I, 354, A. V, 450, A. VI, 498, C in ziemlich freundlichem Verhältniss mit ihm.

auch in einseitigem Uebergewicht, ein durchaus berechtigtes und nothwendiges Moment, und hat dadurch nicht blos für die Kulturgeschichte, sondern auch für die Geschichte der Philosophie hohe Bedeutung. Die Sophisten sind, wie man sie mit Recht genannt hat, die Encyklopädisten Griechenlands, und theilen in dieser Stellung ebenso die Vorzüge, wie die Mängel ihrer französischen Nachfolger. Es ist wahr, die Grossartigkeit objektiver Spekulation, der Ernst der Weltanschauung, die Gediegenheit einer in den Gegenstand versenkten wissenschaftlichen Gesinnung, diese Eigenschaften, die wir an der frühern und spätern griechischen Philosophie zu bewundern so vielfachen Anlass haben, fehlen den Sophisten. Die Ostentation ihres ganzen Auftretens, ihr unstetes Wanderleben, ihr Lehren um Geld, ihr Haschen nach Schülern und Beifall, ihre gegenseitigen Eifersüchteleien, ihre oft lächerliche Ruhmredigkeit, die Resultatlosigkeit ihrer Dialektik, die Gehaltlosigkeit ihrer Rhetorik, die Niedrigkeit ihrer Ansichten von der Wissenschaft und vom Leben lassen sich nicht läugnen, und dass auch die besten und bedeutendsten Vertreter dieser Denkweise nicht davon frei sind, würde schon aus dem Einen Platonischen Protagoras hervorgehen, wenn nicht vielmehr ihre ganze Darstellung bei Plato, Xenophon und Aristoteles, die ganze Stellung des Sokrates und seiner Schüler ihr gegenüber, ihr eigenes späteres Herabsinken zur gemeinen Possenreisserei und niedrigem Gelderwerb diese Auffassung forderten. Nur sollte man über dieser Schattenseite das Berechtigte des sophistischen Princips und die geschichtliche Nothwendigkeit selbst seiner Einseitigkeit und Entartung nicht übersehen. Die frühere Philosophie — um uns hier auf unsern Gegenstand und die Bedeutung der Sophistik für diesen zu beschränken — hatte sich mit der Erforschung des natürlichen Objekts begnügt, und auch den Menschen nur als ein solches behandelt; das Wesen der Natur hatte ihr für das Höchste gegolten, das Be-

wusstsein von dem specifischen Unterschiede des Geistes von der Natur und seiner höheren Wirklichkeit hatte noch gefehlt. Aber diese Beschränkung musste sich selbst aufheben; die Natur hat den Geist zur Voraussetzung, denn sie ist selbst nur das Werk des Geistes. Die Naturphilosophie endigte daher in Anaxagoras mit dem Bekenntniss, dass sich ihr Objekt nur aus einem von der Materie qualitativ verschiedenen νοῦς erklären lasse. Zugleich war aber der Geist noch nicht wirklich zur Erklärung der Natur angewendet; auch Anaxagoras hatte sich seiner nur als ersten Bewegers bedient, ohne doch begreiflich zu machen, wie er diess sein könne, und ohne im Verfolge die Natur wirklich als Erzeugniss der Intelligenz zu behandeln. Es war also zwar die Einsicht vorhanden, dass der Geist das Höhere gegen die Natur sei, ebenso aber das Unvermögen, den Geist in der Natur selbst nachzuweisen — eine natürliche Folge davon, dass ein entwickelter Begriff des Geistes, als des absolut Wirklichen, noch fehlte, die Spekulation immer noch an der Natur ihren letzten und höchsten Gegenstand zu haben meinte; d. h. der vom Objekt getrennte, der blos subjektive Geist wurde als das Höhere gegen die objektive Welt behauptet. Eben dieses Moment ist es nun, welches sich in der Sophistik als Princip einer ganzen Denkweise geltend gemacht und über alle Sphären des Lebens und Wissens ausgebreitet hat: die Sophistik ist das einseitige Hervortreten der subjektiven Reflexion im Gegensatz gegen die bisherige Hingebung des Denkens an das natürliche Objekt, und dass sie diess ist, darin liegt gleichsehr ihr Recht wie ihr Unrecht. Der Geist ist mehr, als die Natur, das Subjekt mehr als das äussere Objekt, dieses Bewusstsein ist das Grosse im Princip der Sophistik, diess das Geheimniss des unwiderstehlichen Zaubers, den die Sophisten in ihrer Zeit nicht etwa blos auf verdorbene Gemüther und leicht verführbare junge Menschen, sondern auf

die grössten und gebildetsten Geister der Nation ausübten [1]), durch den sie die Lehrer ihrer Zeit und die Wortführer der allgemeinen Bildung geworden sind. Uns mag nun freilich jene Wahrheit trivial und die ganze sophistische Bildung leer und oberflächlich vorkommen, wie sie es denn von unserem Standpunkt aus auch ist; aber in jener Zeit war die Idee, welche die Sophisten zum Bewusstsein brachten, etwas Neues und Grosses und bewirkte einen ungeheuern Umschwung im Leben und Denken. Wie in dieser Periode die Naturstaaten und die naturwüchsige Sittlichkeit der Griechen der höheren Macht der Subjektivität erlagen, so verschwand gleichzeitig durch die sophistische Dialektik der absolute Respekt des Denkens vor der objektiven Welt, es kam zum Bewusstsein, dass die Gedanken und Zwecke des Menschen einen höheren Werth haben, als die Gesetze und Erscheinungen der Natur. Die ganze Stellung des Denkens zur Objektivität war so verändert, eine neue ungeahnte Welt der Freiheit war dem Subjekt aufgegangen und in der Aussicht auf diese mochte es wohl von einem Selbstgefühl ergriffen werden, dessen Berechtigung wir nicht verkennen dürfen, wenn es auch seine Grenzen überschritt, und bis zur muthwilligsten Ausgelassenheit fortgieng. Auch diese Ausschweifung lag aber allerdings im Princip und der geschichtlichen Stellung der Sophistik. Der Geist hatte sich hier als die Wahrheit der Natur ergriffen; aber vom Geiste selbst fehlte noch der wahre Begriff; es war wohl das Negative erkannt, dass die Natur und die objektive, mit Naturgewalt wirkende Sitte und die Hin-

1) S. o. und Plato Rep. X, 600, C: *Πρωταγόρας μὲν ἄρα ὁ Ἀβδηρίτης καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος καὶ ἄλλοι πάμπολλοι δύνανται τοῖς ἐφ' ἑαυτῶν παριστάναι, ὡς οὔτε οἰκίαν οὔτε πόλιν τὴν αὑτῶν διοικεῖν οἷοί τ' ἔσονται, ἐὰν μὴ σφεῖς αὐτῶν ἐπιστατήσωνται τῆς παιδείας, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ σοφίᾳ οὕτω σφόδρα φιλοῦνται, ὥστε μόνον οὐκ ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς περιφέρουσιν αὐτοὺς οἱ ἑταῖροι*, besonders aber Protag. 310, D ff. 315, A ff.

gebung an sie nicht das Höchste sei, aber das positive Bewusstsein des Höheren, die Idee der in sich allgemeinen Subjektivität, die Anschauung des an sich seienden Gedankens war jener Zeit noch nicht aufgegangen. Indem sich daher die Sophistik über die unbedingte Hingebung an das natürliche Objekt erhob, wusste sie an dessen Stelle nur die unmittelbare, empirische Subjektivität, nur das zufällige Vorstellen und Wollen des Individuums zu setzen; dass das Subjekt das Höhere gegen die Objektivität sei, ist erkannt, aber dieses Subjekt selbst soll erst das natürliche, mithin in Wahrheit doch wieder vom Objekt und seiner eigenen Naturbestimmtheit abhängige Subjekt sein. Diess ist das Verkehrte der Sophistik, der ungeheure Widerspruch, der objektiven Welt die Wahrheit abzusprechen, ohne sie doch für die subjektive zu gewinnen, diess der allgemeinste Grund aller der Unsittlichkeit und Leichtfertigkeit, die ihr mit Recht vorgeworfen wird. Die hergebrachte Philosophie und Bildung konnte ihr keinen Widerstand leisten, weil sie das höhere Recht des Subjekts und seiner Freiheit gegen jene vertrat; aber sie selbst konnte auch nichts Positives aufbauen, weil ihre Freiheit erst die formelle der Reflexion, materiell dagegen das gegen alle Auktoritäten sich auflehnende Subjekt von tieferem geistigem Gehalte, von Ernst und Gediegenheit der Gesinnung wie von wirklichem gründlichem Wissen entblösst war; ihre nothwendige Folge musste daher jene selbstgefällige Leerheit und egoistische Zurückziehung auf individuelle Zwecke sein, welche bald nach dem Auftreten der ersten Sophisten die ernste Opposition des Sokrates hervorrief. Die Sophistik ist der Verwesungsprocess, in dem sich das frühere griechische Leben und Denken zersetzt; so widrig aber der Anblick dieser Zerstörung auch sein mag, so darf man doch nie vergessen, dass es der Geist selbst ist, der die alten Formen zerschlägt; muss doch auch der Most bitter und trübe werden, ehe er Wein wird.

Soll nun freilich diese Auffassung im Einzelnen als begründet nachgewiesen werden, so tritt hier die Schwierigkeit ein, dass die Vertreter der Sophistik nicht ebenso im Verbande einer Schule stehen, wie die Anhänger einer andern philosophischen Richtung, sondern mehr sporadisch, der Eine da, der Andere dort, auftauchen. Und es lässt sich nicht läugnen, man würde Manchem von den sogenannten Sophisten das grösste Unrecht thun, wenn man ihn nach andern seiner Namensgenossen beurtheilen, oder auch nur alles das, was zur allgemeinen Charakteristik der Sophistik gehört, speciell auf seine Person übertragen wollte; schon die erste Sophistengeneration zählt in ihrer Mitte Männer von sehr verschiedener Gesinnung und Bedeutung; noch auffallendere Unterschiede ergeben sich aber, wenn wir die frühere Gestalt der Sophistik mit der späteren vergleichen, die offenbar eine Entartung ist, nach welcher das ursprüngliche Wesen dieser Denkweise nicht einseitig beurtheilt werden darf. Aber doch ziehen sich durch alle Formen derselben gewisse Grundzüge durch, die ebendaher als charakteristisch anzusehen sind, und aus diesen wird sich, wie ich glaube, die eben ausgesprochene Ansicht von ihrem Wesen und ihrer Bedeutung rechtfertigen lassen.

Was hier zunächst auffällt, ist der schon in ihrem Namen [1]) angedeutete Unterschied der Sophisten von den Philosophen der früheren Zeit, dass jene die Forschung und Lehre *ex professo*, als eigene Berufsart betrieben, während sie den Früheren nur freie geistige Beschäftigung, Sache der Liebhaberei (daher φιλοσοφία) gewesen war, womit dann auch ihr viel besprochenes und getadeltes Lehren für Geld zusammenhängt. Das Letztere betreffend, so ist zwar mit Recht bemerkt worden, [2]) man stelle sich nicht

1) S. über diesen Hermann Plat. I, 308 f.

2) Welcker in der ausgezeichneten Abhandlung »Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates« Rhein. Mus. I (1833), 28—39.

blos den Erwerb der Sophisten in der Regel viel zu gross vor, während selbst die berühmtesten derselben, glaubwürdigen Nachrichten zufolge, theils nur Mässiges gewonnen, theils auch ihr eigenes Vermögen zugesetzt haben, sondern man habe auch überhaupt vom Lehren um Geld selten die richtige Ansicht; die Bezahlung für geistige Güter habe auch den Griechen nicht an und für sich schon für schimpflich gegolten, auch Maler, Musiker und Dichter, Aerzte und Rhetoren, Theaterdichter und Gymnasiarchen, Lehrer in Schulen und in Gymnasien seien bezahlt worden, selbst die olympischen Sieger haben von ihren Staaten Geldpreise erhalten, oder gar im Siegerkranz selbst für sich kollektirt; natürlich, dass die Sophisten, wenn in fremden Städten ihr Unterricht gesucht wurde, diesen nicht umsonst gaben. Mag aber auch hiernach der moralische Vorwurf schmählichen Erwerbs den ersten sophistischen Lehrern abzubitten sein (die späteren entarteten Sophisten trifft er jedenfalls), so lässt sich doch der wesentliche Unterschied ihres Verfahrens von dem der früheren und der nächstfolgenden Philosophen nicht entfernen. Wie es sich auch mit dem Solde für andere Leistungen verhalten mag, für den Unterricht in der Philosophie war bisher keiner bezahlt worden und ebensowenig liessen sich Sokrates und Plato bezahlen, wenn gleich schon unter den übrigen Sokratikern Einzelne sich an die sophistische Sitte anschlossen. Die Philosophie galt als Sache der freien Neigung, als ein Gut, das sein Besitzer ebenso, wie anderweitige allgemeine Bildung und Tugend, seinen Freunden und Mitbürgern mittheilte, ohne es erwerbsmässig, von Stadt zu Stadt wandernd, feilzubieten. Dass die Sophisten dieses thaten, ist ein Beweis von der wesentlich veränderten Stellung des Subjekts zur Wissenschaft. Für Geld lehren, und überhaupt zum Gegenstand eines besondern Unterrichts machen kann man nur, was eine eigenthümliche, von der allgemei-

nen Bildung und Tüchtigkeit verschiedene Kunst ist, und eben als solche wird die Philosophie von den Sophisten offenbar behandelt; sie wollen besondere Kunstgriffe der Beredsamkeit, der Lebensweisheit, der Menschenbehandlung, der Tugend, der Dialektik mittheilen, und die Aussicht auf Erlangung dieser individuellen Virtuosität, auf Gewinnung der politischen und rhetorischen Handwerksgeheimnisse ist es, die sie den strebsamen Jünglingen ihrer Zeit als unentbehrliche Führer erscheinen lässt [1]. Das heisst: die Philosophie, den Früheren unbefangene Hingabe an das Objekt des Wissens ohne weiteren Zweck, ist den Sophisten Sache der subjektiven Wahl und Kunst, und darum auch des persönlichen Nutzens geworden, wenn die Früheren das Wissen zum höchsten Zweck für das Subjekt gemacht hatten, so macht hier das Subjekt sich selbst zum Zweck der Wissenschaft.

Durch diese veränderte Stellung zum Subjekt war nun auch der Forschung ein ganz anderes Gebiet angewiesen; wenn die gesammte frühere Philosophie Naturphilosophie gewesen war, dialektische und ethische Fragen dagegen nur nebenbei, als Corollarien der physikalischen, oder in populärer Form besprochen hatte, so tritt jetzt das Physikalische entschieden zurück, das Dialektische und Praktische dagegen in den Vordergrund. Zwar haben auch die

1) Man vgl. Plato Protag. 310, D ff. 315, A. 316, B ff. Apol. 19, D f. Soph. 222, E f. 231, C—E. Hipp. maj. 284, A. Die Sophistik erscheint hier durchweg als eine besondere Kunst, eine *τέχνη*, die durch Ueberlieferung fortgepflanzt, und wohl auch von ihren Besitzern geheimgehalten wird. Auch Symp. 217, A ff. ist zu vergleichen, sofern Alcibiades, der Alles daran giebt, um von Sokrates *παντ' ἀκοῦσαι, ὅσα περ οὗτος ᾔδει*, diesen offenbar wie einen Sophisten behandelt (vgl. auch Xenophon Mem. I, 2, 14). In der ablehnenden Antwort des Sokrates (S. 219, A) und dem ganzen weiteren Verlauf der Erzählung wird dann eben der Contrast der Sokratischen Weise mit jener sophistischen hervorgehoben.

Sophisten sich noch mit Physik beschäftigt; des Hippias astronomische, mathematische und naturwissenschaftliche Kenntnisse waren in seiner Zeit berühmt [1]), Gorgias hatte die Empedokleïsche Erklärung der Farbe vorgetragen [2]), von Protagoras weiss wenigstens Diogenes [3]) eine Schrift περὶ τῶν μαθημάτων anzuführen, und auch seine Erkenntnisslehre stützte sich (s. u.) auf Heraklitische Physik. Wie wenigen Werth indessen die beiden Letztgenannten auf die Naturwissenschaft legten, kann ausser ihren bestimmten Erklärungen bei Plato [4]) auch schon ihre skeptische Erkenntnisslehre zeigen, welche eine ernstliche Beschäftigung mit dem Objekt unmittelbar aufhebt; aber auch Hippias hatte nach Allem, was wir wissen, kein naturphilosophisches System und Princip, sondern nur ein unzusammenhängendes empirisches Wissen (πολυμαθής nennt ihn der Xenophontische Sokrates), das er (nach eben diesem) dazu benützte, immer wieder über jeden Gegenstand Neues zu sagen. Auch hier also handelt es sich nicht um selbständige philosophische Naturforschung, sondern die physikalischen Kenntnisse sind nur ein Mittel für das Subjekt, sich in seiner Redefertigkeit und Bildung zu zeigen. Von andern Sophisten ohnedem, wie Prodikus [5]), Thrasymachus u. A. wird gar keine Beschäftigung mit der Physik

1) Plato Protag. 315, C. 318, D. Hipp. maj. 285, C. Hipp. min. 366, C ff. Xenophon Mem. IV, 4, 6 vgl. Brandis Griech.-röm. Phil. I, 545.

2) Plato Meno 76, C.

3) IX, 55. Man könnte bei dieser Angabe an eine Verwechslung mit dem Astronomen Protagoras denken, doch spricht für mathematische Kenntnisse des berühmten Sophisten auch die Fabel von seinem Verhältniss zu Demokrit (s. über diese die gründliche Auseinandersetzung von Mullach Democr. fragm. S. 28 f.) und die Nachricht (Aristoteles bei Diog. IX, 53), dass er eine Art Wulst für die Lastträger erfunden habe.

4) Protag. 318, D. Gorg. 453, E ff.

5) S. über ihn Welcker a. a. O. S. 18 ff.

erwähnt, und im Allgemeinen der Ausdruck Sophist durch „Lehrer der Tugend" erklärt [1]; Gorgias will nicht einmal dieses sein, sondern nur Lehrer der Rhetorik [2]. Auch hier also zeigt es sich, dass es durchaus das Interesse der Subjektivität ist, von welchem das sophistische Wissen ausgeht: an die Stelle der naturwissenschaftlichen Theorie ist die Praxis des Lebens und der Rede getreten.

Freilich aber ist die Subjektivität, welche die Sophisten vertreten, von derjenigen, die Sokrates zum Princip erhoben hat, so verschieden, als das Einzelne vom Allgemeinen, das Empirische vom Idealen. Wenn Sokrates die Naturwissenschaften verachtet, so geschieht es, weil er von der äusseren Anschauung auf den Begriff als die Wahrheit der Dinge zurückgeht, und wenn er das Subjekt und sein Thun zum Zweck und Gegenstand des Wissens macht, so soll diess doch nur das in sich allgemeine, durch den Gedanken bestimmte Subjekt sein; bei den Sophisten dagegen wird das Bewusstsein von dem Unbefriedigenden der bisherigen Philosophie unmittelbar zum Zweifel an aller Möglichkeit des Wissens und die praktische Erhebung des Subjekts über das Objekt zu einem einseitig subjektiven egoistischen Eudämonismus. Es bedarf diess etwas näherer Auseinandersetzung. — Was den ersten Punkt betrifft, so kann allerdings nicht von allen Sophisten gesagt werden, sie haben die Möglichkeit des Wissens ausdrücklich bestritten; nur von wenigen derselben, wie namentlich Protagoras und Gorgias, wird diess überliefert, von mehreren, wie Prodikus und Hippias, ist es positiv unwahrscheinlich. Nichtsdestoweniger ist die Verzweiflung an einer objektiven Wahrheit für die Sophistik im Allge-

1) Plato Protag. 318, E ff. Meno 95, C. Damit streitet nicht, dass Hippias die τέχνας lehrt, denn diess wird ihm eben von Protagoras zum Vorwurf gemacht.

2) Meno a. a. O. Gorg. 452, D. Phileb. 58, A.

meinen charakteristisch, denn wenn es auch nicht bei allen Vertretern derselben zur theoretischen Skepsis gekommen ist, so setzt doch die sophistische Praxis die Unmöglichkeit einer höheren Erkenntniss voraus. Das wenigstens wird schon von Plato, nicht blos wo er es mit ausgearteten Sophisten der zweiten Generation zu thun hat, wie im Euthydem, sondern auch in ganz allgemeinen Erklärungen über das Wesen der Sophistik [1]) als ihre Eigenthümlichkeit bezeichnet, die Kunst über Alles und Jedes nach beiden Seiten zu disputiren (die ἀντιλογικὴ τέχνη) und auch die Zuhörer darin zu unterrichten (ἀμφιςβητητικοὺς ποιεῖν), und eben diese Kunst ist es auch, die Aristophanes in der bekannten Darstellung des Sokrates im Auge hat, wenn er diesen neben dem gerechten auch den ungerechten λόγος beherbergen, und Unterricht darüber geben lässt, wie die schwächere Rede zur stärkern zu machen sei [2]); auf dasselbe kommt aber auch die den Sophisten vorgeworfene Scheinweisheit [3]) hinaus, denn diese besteht (nach Plato a. a. O.) eben darin, dass nicht im objektiven Wissen, sondern nur in der subjektiven Reflexion, welche sich auf die eine Seite so gut, wie auf die andere werfen kann, die Weisheit gesucht wird; ja auch was entfernter zu liegen scheint, das Vermögen, dessen sich Hippias bei Xenophon [4]) rühmt, über jeden Gegenstand jedesmal wieder etwas Neues zu sagen, wird von Sokrates mit Recht unter den gleichen Gesichtspunkt gestellt, denn auch dieses ist nur möglich, wenn sich der Sprechende nicht auf den

---

1) Soph. 232, B ff. vgl. S. 230, Phädo 90, B, auch Phileb. 15, D. Rep. VII, 539, A f. V, 453, E.

2) Eben diese Kunst legt auch Aristoteles dem Protagoras bei Rhet. II, 24 Schl.

3) Plato Soph. 233, C ff. Phädr. 267, A. Aristoteles Metaph. IV, 2. 1004, b, 17 ff. De Soph. el. c. 11. 171, b, 31.

4) Mem. IV, 4, 6.

Begriff und das Wesen des Gegenstandes einlässt. Als das gemeinsame Wesen der Sophistik nach dieser Seite hin erscheint so das rein formelle Verhalten des Denkens zum Objekt, diess, dass es dem Sprechenden nicht um die objektive Erkenntniss des Gegenstandes, sondern nur um die subjektive Bethätigung seiner Denkfertigkeit zu thun ist. Was heisst das aber, theoretisch ausgedrückt, anders, als: es giebt überhaupt keine objektive Wahrheit, alles Wissen ist etwas rein Subjektives, oder um die Worte des Protagoras und des Gorgias zu gebrauchen: der Mensch ist das Maass aller Dinge, wenn etwas ist, so ist es doch nicht erkennbar? Wenn daher auch diese Männer mit ihrer Theorie des Zweifels verhältnissmässig allein stehen, so spricht doch diese Theorie selbst nur das Princip der allgemeinen sophistischen Praxis aus, und gerade darin liegt zu einem guten Theile die Bedeutung der Genannten, dass sie zur bewussten Theorie erhoben haben, was bei den Uebrigen nur praktische Gewohnheit ist. Nicht zu übersehen ist übrigens, wie diese Beiden von entgegengesetzten Ausgangspunkten zu dem gleichen Resultate kamen. Die Einwürfe des Gorgias gegen die Wirklichkeit des Seins und die Möglichkeit der Rede und Erkenntniss [1]) stützen sich ganz auf die Beweisführung des Zeno gegen die Vielheit und die Bewegung, der Protagorische Satz umgekehrt [2])

---

1) In der pseudo-aristotelischen Schrift de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 5. Sextus adv. Math. VII, 65.

2) Man sehe über denselben: Plato Theät. 152, A. Krat. 385, E. Aristoteles Metaph. IV, 4. 5. X, 1. 1007, b, 22. 1009, a, 6. 1053, a, 35. Aehnlich behauptete dem Kratylus S. 386, D zufolge auch Euthydem: πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεί. Dass Protag. für seine Ansicht die Heraklitische Lehre zu Grunde gelegt habe, bestreitet Hermann Plat. I, 299. Zeitschr. f. Alterthumswissenschaft 1834, 369 f. 295 f., und will ihn vielmehr als Ausläufer der Atomistik, als abderitischen Sophisten, dem eleatischen, Gorgias, und dem Heraklitischen, Euthydem zur Seite stellen. Er führt dafür an, dass Demokrit ebenso, wie Protag.,

auf die Heraklitische Lehre vom Fluss aller Dinge. Die Principien der beiden früheren Abschnitte, das des Seins und das des Werdens, in den Systemen, welche sie auf ihren allgemeinsten Ausdruck gebracht haben, kehren sich gegen einander und gegen sich selbst: wenn Zeno gezeigt hatte, dass das Werden undenkbar sei, so wiederholt Gorgias dieses Resultat, aber er fügt hinzu, auch das reine Sein ist undenkbar, denn diess wäre nirgends, also nichts; wenn umgekehrt Heraklit alles feste Sein in's Werden aufgelöst, um so mehr dagegen an der Gesetzmässigkeit die-

das Erscheinende für das Wahre halte [Arist. de an. I, 2. 404, a, 27. vgl. Metaph. IV, 5. 1009, b, 12 ff]; ich habe indessen schon oben (S. 202) gezeigt, wie wenig diese Angabe über Demokrit, wenigstens in dem allgemeinen Sinne des sophistischen Satzes, festgehalten werden kann; nach Plutarch adv. Col. c. 4, 2. S. 1109, A hat Demokrit ausdrücklich gegen die Skepsis des Protagoras geschrieben. Ferner: wie Demokrit nur Gleiches von Gleichem erkannt werden lasse, so lehre auch Protag., das Erkennende müsse ebenso bewegt sein, wie die Dinge, wogegen nach Heraklit Ungleiches von Ungleichem erkannt werden soll. Das Letztere indessen, wenn es auch Theophrast sagt, ist doch höchstens nur halb wahr, denn das Allgemeine, das Urfeuer, erkennt der Mensch eben vermöge seiner Gleichartigkeit mit der Seele (Fr. 40 bei Schleiermacher WW. III, 2, 93 vgl. ebd. S. 156), und der Satz, welchen Protag. mit Demokrit gemein hat, gehört nicht diesem allein an, s. Arist. de an. I, 2. 404, b, 8. Was endlich noch gesagt wird, der Herakliteer Kratylus behaupte bei Plato das gerade Gegentheil des Protagorischen Satzes, kann ich nicht finden, meine vielmehr in der Behauptung, dass alle Namen gleich richtig, und die Sprache überhaupt nur das Werk der Namenmacher (ὀνοματοθέται) sei (Krat. S. 429, B), und noch mehr in der gleich darauf folgenden: dass Niemand Falsches, also Nichtseiendes sagen könne, ganz die Ansicht des Protagoras zu finden. Und da nun nicht allein Plato (Theät. 152, E. 156-160, D), sondern auch Aristoteles (Metaph. IV, 5. 1009, a, 6. 1010, a, 7 ff.) und Sextus (Hypot. I, 217) diese Verbindung der Protagorischen mit der Heraklitischen Lehre behaupten, wogegen von dem Eigenthümlichsten der Demokritischen, der Atomenlehre, sich bei Protagoras keine Spur findet, so wird wohl die Geschichtschreibung bei jener Angabe stehen bleiben müssen.

ser Bewegung ein objektiv Reales, einen festen Punkt für's Denken behalten hatte, so giebt Protagoras das Erste zu, das Zweite aber läugnet er, weil das wissende Subjekt in dem gleichen Flusse mitbegriffen sei, wie das Objekt, auch das Wissen mithin ebenso absolut veränderlich, wie das Sein. Es ist nicht schwer, das Sophistische in diesen Beweisführungen von unserem oder auch nur dem Sokratisch-Platonischen Standpunkt aus aufzuzeigen; es beruht diess, von untergeordneten Punkten abgesehen, im Allgemeinen darin, dass in denselben das räumliche Dasein und die sinnliche Erkenntniss als die einzigen Arten des Seins und Wissens behandelt werden. Eben diese Voraussetzung ist es ja aber, welche den Charakter unserer ganzen ersten Periode bestimmt, und in welche auch die Systeme, die sich über sie zu erheben den Anlauf nehmen, doch immer wieder zurücksinken. So unbefriedigend daher die sophistische Skepsis auch sein mag, so hat sie doch die schwache Seite der frühern Philosophie glücklich aufgedeckt, und ihr zu entgehen gab es kein Mittel, als das von Sokrates und Plato angewandte, den tieferen Begriff des Wissens, die Idee des Geistes in seinem wesentlichen Unterschiede von der Natur; die Sophistik hat also auch hier das Verdienst, die bisherigen Formen des Denkens aufgelöst, und in ihrem einseitigen Subjektivitätsprincip die höhere Entwicklung der Spekulation, die Idee der in sich allgemeinen, denkenden Subjektivität, negativ vorbereitet zu haben.

Mit dieser theoretischen Seite der Sophistik hängt nun auch die praktische auf's Engste zusammen. Schon dass sie sich überhaupt von der Theorie der Praxis zuwendet, ist die nothwendige Folge ihrer Erkenntnisslehre. Wird auf objektive Erkenntniss stillschweigend oder ausdrücklich verzichtet, so bleibt als Lebensaufgabe nur noch die Befriedigung und Bethätigung der Subjektivität im Handeln und Geniessen; dem Denken, welches keinen Gegenstand mehr

hat, entsteht ebendamit das Bedürfniss, seine Gegenständlichkeit aus sich zu erzeugen, seine Selbstgewissheit wird zur Spannung in sich selbst, zum Sollen, sein Wissen zum Willen. [1]) Aber auch die nähere Bestimmtheit des Theoretischen und Praktischen ist die gleiche. Wie dort die Wahrheit unserer Vorstellungen, so wird hier die Verbindlichkeit der bestehenden Gesetze und Sitten angegriffen, und zwar aus dem gleichen Grunde, weil sie etwas durchaus Subjektives seien, und desswegen mit den Subjekten und ihrer Laune wechseln. Die sittliche wie die natürliche Objektivität wird als das Erzeugniss des Bewusstseins erkannt, hört aber ebendamit auf, diesem eine bestimmende Macht zu sein. In diesem Sinne bestreitet z. B. Hippias bei Xenophon [2]) einen sittlichen Grundsatz mit der Bemerkung, dass er nicht von allen Menschen anerkannt werde, und will die Gesetze nicht als ein *σπουδαῖον πρᾶγμα* gelten lassen, weil sie so oft wechseln; bestimmter erklärt derselbe bei Plato [3]), das Gesetz sei ein Tyrann, der die Menschen zu Vielem wider die Natur zwinge. Derselbe Begriff des Gesetzes liegt zu Grunde, wenn der Theätet (S. 167, C.) im Sinne des Protagoras und im ausdrücklichen Zusammenhang mit der Protagorischen Erkenntnisslehre erklärt: *οἷά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ.* Ebenso lässt Plato Rep. I, 338, C. ff. den Thrasymachus ausführen: das Recht sei nichts Anderes, als der Vortheil des Machthabers, in jedem Staate machen die Regierenden zum Gesetz was ihnen nütze. Am Bestimmtesten endlich wird

1) Es ist also hier derselbe Zusammenhang zwischen der theoretischen und praktischen Seite, wie z. B. in der Kantischen Philosophie zwischen der Kritik der reinen und den Postulaten der praktischen Vernunft, oder im Rationalismus zwischen der negativen Stellung gegen das Dogma und der Zurückführung der Religion auf die Moral.

2) Mem. IV, 4, 14. 20.

3) Protag. 337, D.

diese Ansicht, und namentlich der Gegensatz von νόμῳ und φύσει im Gorgias S. 482 ff. von dem Sophistenschüler Kallikles [1]) entwickelt, wenn dieser das Recht des Stärkeren als das Naturgesetz darstellt, und alle positiven Gesetze, welche dieses Recht beschränken, aus einer Verschwörung der Schwächeren gegen die Stärkeren herleitet. Wir dürfen nun allerdings nicht annehmen, dass alle diese Sätze von allen Sophisten, und namentlich von den grossen Wortführern der Sophistik in ihrer Blüthezeit vorgetragen worden seien. Von Gorgias sagt Plato selbst [2]), er habe die Consequenz nicht gezogen, die aus seinen Ansichten von der Rhetorik folgen würde, und die Tugendlehre, die von ihm überliefert ist [3]), lautet ganz unanstössig; selbst Polus nennt die Ungerechtigkeit, freilich nur halb freiwillig, das Schändlichste und das grösste Uebel [4]); Protagoras sagt, die Tugend sei weit das Schönste, und findet es sicherer, nicht allein für den Augenblick, sondern für sein ganzes Leben, zu erklären, dass weder alles Angenehme gut, noch alles Gute angenehm sei [5]); von Prodikus ohnedem ist bekannt, welchen Ruhm als Tugendlehrer ihm sein Herkules am Scheidewege eingetragen hat: selbst Aristophanes, der keines Sophisten schonte, behandelt ihn, und zwar im Gegensatz ge-

---

1) Dass dieser Kallikles kein Sophist im eigentlichen Sinn, sondern ein Politiker sein solle, bemerkt Hermann (Plat. I, 317) gegen Brandis (Gr.-röm. Phil. I, 543) wohl mit Recht. Aber offenbar ist doch, und wird Gorg. 482, E ausdrücklich gesagt, dass Plato dem Kallikles eben die letzte Consequenz der von Gorgias und Polus vorgetragenen Grundsätze in den Mund legen will, die dieser doch nur ziehen kann, sofern er selbst Schüler und Vertreter der sophistischen Bildung ist.

2) Gorg. 460, A — 461, B vgl. 482, C.

3) Plato Meno S. 71, E. Aristot. Polit. I, 13. 1260, a, 27. Auch die Erklärungen Meno S. 73, C. 77, B sind auf griechischem Standpunkt unverfänglich.

4) Gorg. S. 477, C.

5) Protag. 349, E. 351, D. vgl. auch S. 318, A. E f.

gen Sokrates, als Lehrer altväterlicher Tugend [1]). Nichtsdestoweniger sind wir vollkommen berechtigt, die oben beigebrachten Züge zur allgemeinen Charakteristik der Sophistik beizuziehen; passen dieselben auch nicht auf alle einzelnen Sophisten, so folgen sie doch consequent aus dem ganzen Princip dieser Denkweise. Ob die sophistische Moral im gegebenen Falle mit der hergebrachten Sitte zusammentrifft, oder nicht, schon ihr blosses Dasein ist eine Protestation gegen die Auktorität des Bestehenden. Wo diese wirklich anerkannt wird, da braucht man keine besonderen Tugendlehrer, da ist der Staat und sein Gesetz, die herrschende Sitte und die häusliche und öffentliche Erziehung die sittliche Norm für den Einzelnen; indem die Sophisten von Stadt zu Stadt ziehen, um die Tugend als eine besondere Kunst zu lehren, so erklären sie ebendamit, dass die bestehenden Sitten und Gesetze nicht genügen, dass das Subjekt die sittliche Vorschrift aus sich selbst und seinem Denken zu entnehmen habe. Und da nun doch die Allgemeinheit des Subjekts hier noch fehlt, da es noch nicht gelungen ist, im Denken selbst die allgemeinen Gesetze des Seins und Lebens aufzuzeigen, so kann das Sittliche auf diesem Standpunkt nur als das Produkt der Willkühr, das Gesetz nur als positive Institution im Gegensatz gegen die natürliche Ordnung der absolut unbeschränkten Subjektivität erscheinen. Mag man daher noch so vielen Grund haben, einem Prodikus und Protagoras ihre theilweise Achtung der hergebrachten Sitten und Grundsätze als moralisches Lob gutzuschreiben: folgerichtiger war die völlige Emancipation von aller bestehenden Auktorität, die Andere aussprachen. Und dasselbe gilt auch von dem Positiven, was die Sophistik an die Stelle dieser Auktorität

---

1) Wolken V. 360. Vögel 692. Tagenisten Fr. 32. Vgl. Welcker a. a. O. S. 12. 621 f. 630.

setzte. Der subjektive Wille, an die Naturform des Sittlichen, das Gewohnheitsrecht des Staats und der öffentlichen Meinung nicht mehr gebunden, andererseits noch unfähig, eine allgemeine Norm in sich selbst zu entdecken, ist die absolute Willkühr; wo alle objektive Wahrheit aufgegeben und der Mensch theoretisch für das Maass aller Dinge erklärt ist, da muss er es auch praktisch sein, denn die Praxis ist eben nur die lebendige Existenz der Theorie; ist für Jeden nur das wahr, was ihm als wahr erscheint, so ist auch nur recht für ihn, was ihm als wünschenswerth erscheint, die Lust und der Vortheil des Subjekts sind das höchste und einzige Moralprincip. Wirklich ist auch diese Folgerung bald genug gezogen worden [1]), und auch die besseren Sophisten sind wenigstens auf dem Wege zu ihr, sofern sie die Tugend selbst nur mit eudämonistischen Gründen zu empfehlen wissen. Soll ich tugendhaft sein nur weil es mir nützt, so werde ich auch schlecht sein dürfen, wenn mir dieses nützt, und da hier kein objektiver Beweis dafür möglich ist, dass die Tugend das Nützliche sei, sondern Alles dem subjektiven Meinen anheimgestellt ist, so lässt sich folgerichtig dem niedrigsten Eudämonismus nicht ausweichen. Ein Heilmittel dagegen wäre nur vorhanden, wenn der eudämonistischen Motivirung der Moral entweder die Achtung vor der geltenden Sitte zur Seite gienge, wie in der unbefangenen Sittlichkeit der früheren Zeit, oder die Berufung auf das Allgemeine des Gedankens, wie bei Sokrates; hier dagegen, wo beides fehlt, ist jene Consequenz unvermeidlich. Selbst den vielgerühmten Tugendlehrer Prodikus möchte ich daher, bei aller Anerkennung seines persönlichen Charakters (die wir aber dem Protagoras u. A. auch nicht versagen dürfen), von dem Vor-

1) Vgl. ausser dem oben Angeführten Gorg. 466, B f. 470, D ff. Phileb. 58, A.

wurf einer eudämonistischen Moral — wenn überhaupt ein Vorwurf genannt werden kann, was in seiner geschichtlichen Nothwendigkeit begriffen ist — nicht ausnehmen, und noch weniger [1]) in anderem Sinne, als es die Sophisten überhaupt sind, einen Vorgänger des Sokrates nennen; auch bei ihm ist die Ermahnung zur Tugend durchaus eudämonistisch motivirt [2]), und von dem grossen Princip, durch das Sokrates der Sophistik ein Ende gemacht hat, dem Princip der Selbsterkenntniss, dem Zurückgehen auf allgemeine Begriffe, der Lehre, dass die Tugend ein Wissen sei, findet sich bei ihm keine Spur — denn seine Redekünsteleien können nicht dafür gelten. Mit Recht stellt ihn daher Plato [3]) mit den übrigen Sophisten in Eine Reihe, mag er auch im Uebrigen seinem Charakter und der moralischen Absicht seiner Lehren Gerechtigkeit widerfahren lassen [4]).

Als ein charakteristischer Zug muss hier noch das Verhältniss der Sophistik zur Religion erwähnt werden. Die theoretische und praktische Skepsis dieser Denkart musste sich nothwendig auch auf die Religion erstrecken, und diese als das Erzeugniss des Irrthums oder Betrugs erscheinen lassen; oder sofern ein positiver Inhalt der Religion zugegeben wurde, konnte dieser doch nur das sinnliche, empirische Objekt sein. Wie daher Protagoras von den Göttern „nichts zu sagen weiss, weder dass sie sind,

1) Mit Welcker in der mehrerwähnten Abhandlung.

2) Xenophon Mem. II, 1, 27 ff.

3) Protag. 315, C ff. Rep. X, 600, C. Ueber seine Wortkunde, »ohne die er bei Platon niemals spricht, und kaum erwähnt wird«, (Welcker a. a. O. S. 561) vgl. Prot. S. 337 f. 340 f. Meno S. 75, E. Krat. 384, B. Euthyd. 277, E ff. Charmid. 163, D. Lach. 197, D. Ueber eine anderweitige rhetorische Regel des Prodikus äussert sich der Phädrus S. 267, B gleichfalls geringschätzig genug.

4) S. Welcker a. a. O. S. 9 ff. 16 ff.

noch dass sie nicht sind" [1]), und Kritias den Götterglauben als die Erfindung eines klugen Mannes darstellt, der dadurch den Gesetzen — auch diese sind ja aber nur das Werk der Willkühr — Achtung verschaffen wollte [2]), so sind auch nach Prodikus zuerst Sonne, Mond, Flüsse u. s. w. wegen ihres Nutzens göttlich verehrt worden, später hat man persönliche Götterwesen daraus gemacht [3]). Die Idee des allwaltenden Naturgesetzes oder der Natursubstanz, welche der physikalischen Erklärung oder gänzlichen Läugnung der Volksgötter bei einem Xenophanes und Heraklit zur Seite gegangen war, fehlt hier, wenigstens so weit unsere Nachrichten gehen, und auch die positiveren Aeusserungen des Hippias über die Götter [4]), wofern sie überhaupt etwas Anderes, als blosse Redeform sind, würden nur beweisen, dass er für seine Person nicht zur Kritik der Volksvorstellungen fortgegangen ist. Gerade hier kann man nun der Sophistik mit ihrer Opposition gegen das Bestehende am Wenigsten Unrecht geben, so ungeschichtlich auch freilich die Vorstellungen eines Kritias lauten, zugleich zeigt sich aber auch hier ihr einseitig negativer Charakter, demgemäss sie wohl das Bewusstsein ihrer Zeit zu entleeren und zu verwirren, aber ihm keinen neuen Gehalt zu geben vermochte.

1) Sextus adv. Math. IX, 56. Diogenes IX, 51. Plato Theät. 162, D. S. o. S. 16.

2) In dem Fragment bei Sextus a. a. O. IX, 54.

3) Sextus IX, 18. 52. Cicero Nat. De. I, 42. Wenn Welcker (a. a. O. S. 634) hiezu bemerkt: »Wenn Prodikus sagte, die Beziehung der Götter auf die Natur ist stets im Auge zu behalten, so folgt nicht, dass er nicht göttliche Wesenheit zugelassen hätte, über der Natur, oder durch sie waltend«, so ist das zwar richtig, aber doch folgt gewiss noch weniger, dass er es gethan hat, unsere Berichte müssten vielmehr in diesem Falle grosser Ungenauigkeit beschuldigt werden. Ich weiss daher nicht, mit welchem Rechte Welcker weiter fortfährt: »Wenn er also, wie wohl zu glauben, von den vielen Volksgöttern den einen natürlichen, oder den wahren Gott unterschied« u. s. w.

4) Bei Xenophon Mem. IV, 4, 19 ff.

Fasst man alle diese Züge zusammen, so wird sich ein Bild ergeben, welches die der Sophistik hier angewiesene Stellung und Bedeutung rechtfertigt. Die Sophistik ist die Auflösung der griechischen Philosophie in ihrer ersten Periode. An der Betrachtung der Natur erstarkt kommt das Denken jetzt zu der Einsicht, dass es das Höhere gegen das natürliche Objekt sei; diese Einsicht ist aber erst in der negativen Form der Zurückziehung aus dem Objekt vorhanden: der Glaube an eine objektive Wahrheit und die Achtung vor der bestehenden Sitte verschwindet, aber was an die Stelle derselben tritt, ist erst die unmittelbare, empirische Subjektivität, die Selbstbefriedigung des Individuums in der Bethätigung seiner dialektischen Stärke und seiner praktischen Willkühr. Die bisherige Form des philosophischen Bewusstseins hat sich ausgelebt, aber das Neue, was kommen soll, ist erst indirekt vorbereitet, der Glaube an die absolute Wahrheit der Idee erst als latente Wärme im Unglauben an die Wirklichkeit enthalten; das Subjekt weiss sich als das Höhere gegen die Natur, aber es selbst ist noch natürliche Subjektivität, ohne allgemeinen Zweck und Charakter, in der Zufälligkeit seines Meinens und Wollens. So berechtigt daher auch die Sophistik in ihrem Gegensatze gegen die frühere Philosophie erscheinen muss, so wenig ist sie es in ihren positiven Tendenzen; an sich selbst ohne Gehalt und Charakter hat sie ihre ganze Bedeutung darin, das Bewusstsein des griechischen Volks durch Umstossung aller Auktoritäten und Bezweiflung alles dessen, was bisher für unantastbar gegolten hatte, in sich zu verwirren und auf sich zurückzuwerfen; sie ist so der Anfang seiner Verinnerlichung und Kräftigung, aber auch nur der Anfang; um es zu einer positiven und bleibenden Umgestaltung der Philosophie zu bringen, musste neben der Abhängigkeit vom Objekt auch die Abhängigkeit des Sub-

jekts von seiner eigenen Natürlichkeit überwunden werden, diess war aber nicht mehr Sache der Sophistik.

Eben diese Zufälligkeit und Leerheit ihres positiven Gehalts ist es nun auch, welche es unmöglich macht, innerhalb des Gebiets der Sophistik wieder verschiedene Richtungen fest gegen einander abzugrenzen; was wenigstens bisher in dieser Hinsicht aufgestellt worden ist, will bei näherer Betrachtung immer wieder nicht recht Stand halten. So wenn SCHLEIERMACHER [1]) von der eigentlichen Sophisterei oder δοξοσοφία, als Ausartung der eleatischen Dialektik (Gorgias), die Ausartung der jonischen Physik in Vielwisserei, oder Wissen um den Schein, σοφοδοξία (Protagoras), und die der Empedokleïschen und Anaxagorischen Physik in Atomistik unterscheidet, so erscheint der erste dieser Unterschiede bei der völligen Gleichheit des Protagorischen und Gorgianischen Resultats und seiner praktischen Folgen sehr untergeordnet, die Distinktion der δοξοσοφία und σοφοδοξία ohnedem fast selbst sophistisch, die Atomistik aber gehört dem Obigen zufolge nicht zur Sophistik. Auch möchte es sehr schwer sein, die uns bekannten Sophisten mit einiger Vollständigkeit unter die eine oder die andere dieser Klassen zu subsumiren. Dasselbe gilt von der Darstellung RITTERS [2]), welcher den sophistischen Ausartungen der eleatischen Dialektik durch Gorgias, der dynamischen Physik durch Protagoras, der mechanischen durch die Atomisten noch die späteren Formen des Pythagoräismus beifügt. Ueberhaupt aber darf die Sophistik nicht blos als Ausartung der frühern Philosophie, und noch weniger blos als Ausartung einzelner von ihren Zweigen betrachtet werden, sie hat vielmehr ein wesentlich neues Princip,

1) Gesch. d. Phil. S. 72. Schon vorher hatte AST (Gesch. d. Phil. 1. A. S. 96 f.) italische und jonische Sophisten unterschieden.
2) Gesch. d. Phil. I, 589 f.

und auch wo sie an die Früheren anknüpft, ist sie doch weit entfernt, sich ausschliesslich an ein bestimmtes System zu binden; Kratylus und die ihm gleichzeitigen Herakliteer verhalten sich offenbar ganz anders zu Heraklit, als Protagoras oder Euthydem. Richtiger wäre in dieser Beziehung die HERMANN'sche Unterscheidung einer eleatischen, Heraklitischen und abderitischen Sophistik [1]), wenn sich die dritte dieser Formen erweisen liesse; auch in diesem Falle müssten wir aber anerkennen, dass jene Systeme nur den theoretischen Ausgangspunkt, nicht das Princip der betreffenden sophistischen Richtungen hergegeben haben, und dass sich weit nicht alle Sophisten einer von diesen Kategorieen zuweisen lassen. — Mehr nach ihrem innern Charakter theilt WENDT [2]) die Sophisten in 1) solche, die sich mehr als Redner zeigten; 2) solche, die mehr als Lehrer der Weisheit und Tugend auftraten. Aber schon diese „mehr" können zeigen, wie unsicher auch diese Eintheilung ist; der Unterricht in der Rhetorik und der in der Weisheit und Tugend lassen sich gar nicht bestimmt trennen, da die Rhetorik nur das Mittel ist, um das zu erlangen, was hier als Zweck der ἀρετή gilt [3]), die Herrschaft über Andere; zudem ist dabei die theoretische Seite der Sophistik, also gerade das Wichtigste übersehen. Man käme daher auch nothwendig in Verlegenheit, wie man die geschichtlich bekannten Namen in diese Kategorieen einfügen sollte. Zur ersten Klasse rechnet WENDT ausser Ti-

1) S. o. S. 257, 2.

2) Zu TENNEMANN I, 467. TENNEMANN selbst unterscheidet hier ähnlich, wie WENDT, solche Sophisten, die zugleich Redner waren, und solche, welche die Sophistik von der Rhetorik trennten, rechnet aber in die zweite Klasse von den uns bekannten Sophisten nur den Dionysodor und Euthydem, deren Possenreisserei offenbar nicht als eigene philosophische Richtung behandelt werden kann.

3) S. PLATO Meno 73, C.

sias, der überhaupt kein Sophist im philosophischen Sinne gewesen zu sein scheint, den Gorgias, Meno, Polus, Thrasymachus — sämmtlich Männer, welche bei PLATO und ARISTOTELES mit Untersuchungen über die Tugend auftreten, insofern also zu der zweiten Klasse gehören würden; Gorgias jedenfalls, mit seinen dialektischen Beweisen gegen die Möglichkeit des Erkennens, kann nicht ausschliesslich als Rhetor behandelt werden. In die zweite Klasse sollen Protagoras, Kratylus (wieder kein Sophist), Prodikus, Hippias, Euthydem gehören, aber wenigstens Protagoras und Prodikus haben sich viel mit Rhetorik beschäftigt. Um nichts besser ist auch die Unterscheidung bei PETERSEN [1]): subjektiver Skepticismus des Protagoras, objektiver Skepticismus des Gorgias, moralischer Skepticismus des Thrasymachus, religiöser Skepticismus des Kritias. Zwischen dem Resultat des Protagoras und dem des Gorgias ist in der That kein wesentlicher Unterschied; Thrasymachus und Kritias haben dem Obigen zufolge nur Sätze ausgesprochen, die ihnen mit der ganzen Sophistik gemein sind, und sind ohnedem zu unbedeutend, um als Vertreter eigener Richtungen gelten zu können. — Die beiden Eintheilungen, die nach dem geschichtlichen Ursprung und die nach dem innern Charakter der Sophisten verbindet BRANDIS [2]), indem er zuerst den Protagoras und Gorgias als Vertreter der eleatischen und Heraklitischen Sophistik sich gegenüberstellt, dann aber beide Zweige sich vereinigen, und aus der dadurch gebildeten Schule eine praktische und eine dialektische Richtung hervorgehen lässt. Neben diesen werden dann noch Hippias und Prodikus als keiner dieser Klassen angehörig genannt. Muss aber schon der letztere Umstand gegen die Vollständigkeit der Eintheilung Bedenken erre-

---

1) Philologisch-historische Studien S. 35 ff.

2) Gr.-röm. Phil. I, 523. 541.

gen, so weiss ich auch nicht, ob ein Recht vorliegt, den Kritias und Dionysodor (denen S. 544 noch Diagoras und Thrasymachus beigefügt sind) als gemeinsame Schüler des Gorgias und Protagoras zu bezeichnen, und auch Polus [1] wird nur als Schüler des Erstern von diesen aufgeführt, von Euthydem umgekehrt ausser dem Platonischen Dialog, der schwerlich historisch zuverlässig ist, nur ein Heraklitischer Satz [2], und ein Fangschluss, wie es scheint von eigener Erfindung [3], erwähnt. Ueberhaupt aber scheint die Sophistik ihrer ganzen Natur nach fest abgegrenzte Schulen auszuschliessen, eben weil sie nicht ein objektives Wissen, sondern nur subjektive Denkfertigkeit und Lebensgewandtheit, praktische und theoretische Geistesbildung anstrebt. Diese Bildungsform ist an kein System und Princip gebunden, ihr Wesen besteht vielmehr gerade in der Virtuosität, sich in allen Ansichten herumzuwerfen, und gleichgültig gegen wissenschaftlichen Zusammenhang und Gehalt aus jeder das für den jeweiligen Zweck Brauchbarste herauszunehmen. Es kommt daher hier überhaupt nicht zu Schulen, sondern das Individuum steht mit seiner Denk- und Sprachgewandtheit für sich, das Gemeinsame ist nur die Methode. Nun bringt es freilich die Natur der Sache mit sich, dass der Eine mehr theoretische, der Andere mehr praktische Fragen besprach, dieser ein Rhetor, jener ein Lehrer der Weisheit genannt sein will, aber auch diese Unterschiede sind durchaus fliessend, und nicht als begrifflich verschiedene Auffassung des sophistischen Princips, sondern nur als verschiedene Bethätigungen desselben nach Maassgabe der individuellen Anlage und Neigung zu betrachten.

---

1) Ueber Kallikles s. o. S. 261, 1.

2) Plato Krat. 386, D.

3) Arist. soph. el. c. 20. 177, b, 12. Rhet. II, 24. 1401, a, 24.

Mit mehr Recht kann man die frühere und die spätere Sophistik auseinanderhalten. Erscheinungen, wie sie Plato im Euthydem mit meisterhafter Satyre gezeichnet hat, unterscheiden sich von den grossen und bedeutenden Gestalten eines Protagoras und Gorgias nicht viel weniger, als die Tugend eines Diogenes von der des Sokrates, und die ganze spätere Gestalt der Sophistik trägt die unverkennbaren Spuren der Ausartung an sich. Nur darf man nie vergessen, dass diese Ausartung selbst keine zufällige, sondern eine nothwendige Folge des sophistischen Standpunkts war, wesshalb auch ihre Vorzeichen, wie schon im Obigen gezeigt worden ist, schon bei den berühmtesten Vertretern desselben beginnen. Wo so, wie hier, alle Wahrheit und Sittlichkeit vom subjektiven Meinen und Belieben abhängig gemacht wird, da ist es nicht anders als folgerichtig gehandelt, wenn sich nun auch das Individuum in der ganzen Rohheit seines empirischen Daseins als höchsten Zweck behauptet, die Vorstellung von einem ansichseienden Zwecke, von einer andern Tugend, als der des Eigennutzes, aufgiebt, und auch die sophistische Verstandesbildung zum blossen Mittel für die sinnlichen Zwecke des Gewinns und der geschmeichelten Eitelkeit herabsetzt; und scheuen sich die Urheber der neuen Richtung, deren Bildung noch theilweise aus der frühern Periode herrührt, diese Consequenz rein zu ziehen, so kann sie doch nicht ausbleiben, sobald sich derselben solche bemächtigen, die von Anfang an in ihr aufgewachsen durch keine Reminiscenzen an die frühere Sitte gehemmt sind. Je mehr aber freilich hiemit die Sophistik zur völligen Gehaltlosigkeit und gemeinen Erwerbkunst herabsank, um so weniger konnte auch die Einsicht in ihre Verwerflichkeit ausbleiben; weil sie aber doch nicht blosse Entartung, sondern dem früheren Standpunkt gegenüber in ihrem Rechte war, so konnte das einfache Zurückgehen auf diesen, wie es z. B. Aristophanes verlangt, we-

der gelingen, noch auch Männern, die ihre Zeit tiefer verstanden, genügen; und so schliesst sich denn unmittelbar an die Sophistik in Sokrates der Versuch an, eben auf dem von jener eroberten Boden der Subjektivität einen allgemeinen und objektiv gültigen Inhalt des Bewusstseins zu gewinnen.

Zusätze und Berichtigungen.

Zu S. 58, Z. 18. Derselbe Schematismus liegt im Wesentlichen auch der Ansicht über den Entwicklungsgang der vorsokratischen Philosophie zu Grunde, welche Petersen (über die stufenweise Ausbildung der griech. Philosophie von Thales bis auf Sokrates, in s. Philologisch-histor. Studien 1. H. S. 1—40 — ich erhielt diese Schrift erst während des Drucks der vorliegenden, nachdem ich sie früher nur aus Hermann's Recension gekannt hatte) aufgestellt hat. Er selbst fasst sein Resultat in der folgenden Tabelle zusammen:

I. Erstes Auseinandergehen der Gegensätze.

Hylozoistischer Materialismus der ältern Jonier.	Mathematischer Idealismus der ältern Pythagoräer.
Anfänge des Dualismus bei den Aerzten [Elothales, Epicharmus, Alkmäon].	Abstrakt idealistischer Pantheismus der Eleaten.

II. Schroffes Gegeneinandertreten der Gegensätze.

Reiner Materialismus der Atomiker.	Reiner Idealismus der jüngern Pythagoräer.
Ausgebildeter Dualismus der jüngern Jonier.	Entwickelter idealistischer Pantheismus des Empedokles.

III. Aufhebung der Philosophie durch den Skepticismus der Sophisten.

Subjektiver Skepticismus des Protagoras.	Objektiver Skepticismus des Gorgias.
Moralischer Skepticismus des Thrasymachus.	Religiöser Skepticismus des Kritias.

Auch hier ist der Gegensatz des Realismus und Idealismus der Haupteintheilungsgrund — denn dass statt Realismus Materialismus gesagt wird, macht natürlich nichts aus — sosehr sich auch diese Darstellung in ihrer weitern Ausführung von den übrigen dieser Klasse unterscheidet. Wie vielfach aber gerade hier auch der thatsächliche Zusammenhang des geschichtlichen Verlaufs verkannt, und mit welcher Willkühr die geschichtlichen Erscheinungen in ein apriorisches Schema eingezwängt werden, ist auch schon von Hermann (in Zimmermann's Zeitschr. f.

Alterthumswissensch. I, 1834, S. 285 ff.) gezeigt worden, mit dessen Gesammturtheil über diese Auffassung ich ganz übereinstimme, wenn ich mir auch nicht gerade alles Einzelne seiner Ausführung aneignen kann. Eine stufenweise Ausbildung für's Erste, wie auch H. treffend bemerkt, ist der vorsokratischen Philosophie hier gar nicht nachgewiesen, sondern wir haben nur einen äusserlichen Schematismus ohne innere Nothwendigkeit und dialektischen Fortgang. Dieser Schematismus ist aber auch, zweitens, in seiner ganzen Grundlage verfehlt, denn die Gegensätze des Materialismus und Idealismus reichen nicht aus, die verschiedenen Richtungen der ältesten griechischen Philosophie zu formuliren, wie diess die ganze Ausführung der vorliegenden Schrift und namentlich des §. 4 gezeigt haben muss; ebensowenig lässt sich absehen, warum gerade der Materialismus es sein soll, der in Dualismus übergeht und nicht ebensogut der Idealismus. Wenn endlich P. gleichfalls die ethnographischen Unterschiede hereinbringt, und den jonischen Physikern und dorischen Pythagoräern die Eleaten als Aeolier beifügen will (S. 15 f.), so ist ihm das Bodenlose dieser Behauptung auch von H. (S. 298) nachgewiesen worden. Gehen wir sodann näher auf's Einzelne ein, so bemerkt H. mit Recht, dass die Aerzte Elothales und Alkmäon so wenig, als Epicharm, unter die Philosophen gehören und einen allgemeinen Standpunkt repräsentiren, da sie wohl einzelne philosophische Ideen in sich aufgenommen haben, aber der Richtung auf Einheit und nothwendigen Zusammenhang ihres Denkens entbehren; in keinem Fall aber, wie derselbe nachweist, könnten sie zu den Dualisten, sondern nur zu den Idealisten gezählt werden. Ebenso bestimmt müssen wir die Trennung der jüngeren Pythagoräer von den ältern in Anspruch nehmen, da sich dieselbe einzig und allein auf die angeblich Archyteïschen Fragmente stützt, deren Unächtheit theils schon nachgewiesen ist (s. o. S. 119, 4), theils sogleich nachgewiesen werden soll. Wie wenig endlich Heraklit mit den ältern Joniern zusammengeworfen werden darf, wie verfehlt es ist, die Atomistik ausschliesslich der jonischen, den Empedokles der dorischen Seite zuzuweisen, wie Manches sich auch gegen P.s Klassifikation der Sophisten einwenden lässt, ist an den betreffenden Orten der vorliegenden Schrift gezeigt worden.

Zu S. 100, Anm. 6. Am Weitesten geht hier Petersen a. a. O. S. 23, welcher den Hippasus die Heraklitische Lehre mit der Pythagorischen verbinden und dadurch den reineren Idealismus der jüngern Pythagoräer (s. o.) begründen lässt, den Archytas vollendet haben soll. Später (Zeitschr. f. Alterthumswissensch. III. 1836, S. 881 f. 892) giebt er zwar zu, dass die Stelle der Aristotelischen Metaphysik I, 6 nicht wohl auf Hippasus gehen könne, um so mehr will er sie aber auf Archytas und Timäus beziehen, und eben diesen eine der Platonischen ganz analoge Ideenlehre vindiciren. Diese Behauptung stützt sich neben den Fragmenten des Archytas, von deren Aechtheit wir uns nicht zu überzeugen vermögen, und den notorisch ganz unzuverlässigen Angaben

der neuplatonischen Commentatoren des Aristoteles, theils auf die Erwähnung einer Ideenlehre bei Plato Soph. S. 246 ff. (die Stelle Parm. 131, die er auch anführt, gehört gar nicht hieher), theils auf die häufige Zusammenstellung der Platonischen Ideen- und der pythagoräischen Zahlenlehre bei Aristoteles. Aber auf wen die Platonische Stelle gehe, sagt sie selbst nicht, und dass wir ihr keine anderweitige historische Beziehung mit Bestimmtheit zu geben wissen, ist doch wohl der schlechteste Grund, um sie nun gerade auf Archytas zu deuten; das Wahrscheinlichste ist vielmehr, dass Plato in derselben gar nicht eine einzelne von den damals geschichtlich vorhandenen Lehren, sondern nur die idealistische Richtung im Allgemeinen im Auge hat, die er nun mit seinen eigenen Ausdrücken, durch seine eigenthümliche Auffassung des Idealismus modificirt, darstellt. Was Aristoteles betrifft, so sagt dieser allerdings oft genug, die Platonischen Ideen seien im Grunde dasselbe, wie die Pythagoräischen Zahlen; aber eben so bestimmt sagt er auch, dass erst Plato die Zahlen für getrennt von den Dingen erklärt und die Ideen eingeführt habe, d. h. dass alles dasjenige, wodurch sich die Ideenlehre von der altpythagoräischen Zahlenlehre unterscheidet, und was Petersen dem Archytas zuschreibt, erst dem Plato angehöre. Von vielen Erklärungen der Art begnüge ich mich, auf Metaph. I, 6. 987, b, 25 ff. zu verweisen. Hält uns aber P. (a. a. O. S. 887. 875) die Aeusserung Metaph. I, 5. 987, a, 20 entgegen, wo gesagt wird, die Pythagoräer haben zuerst angefangen, allgemeine Begriffsbestimmungen zu geben, so zeigt doch diese Stelle selbst, und ebenso die weiter angeführten Metaph. VIII, 2. 1043, a, 21. Probl. XVI, 9. Theophrast Metaph. S. 312, womit auch Arist. Metaph. XIII, 4. 1078, b, 21 zu vergleichen war, dass ihnen damit nicht eine selbständige Ausbildung der Lehre von den Begriffen, sondern nur die gelegenheitliche Aufstellung einiger allgemeineren Bestimmungen in ähnlicher Weise zugeschrieben werden soll, wie Metaph. XIII, 4. 1078, b, 17. De part. anim. I, 1. 642, a, 24 ff. Phys. II, 2. 194, a, 20 dem Demokrit und Empedokles, welche Bestimmungen näher, nach der ausdrücklichen Erklärung des Aristoteles, darin bestanden, dass gewisse Verhältnisse oder Dinge auf Zahlen zurückgeführt wurden. Zum Ueberfluss sagt aber Aristoteles Metaph. I, 6. 987, b, 3. 32. XIII, 4 so bestimmt, wie möglich, Sokrates sei der Erste gewesen, welcher die Wissenschaft der allgemeinen Begriffe aufgebracht habe, nur von ihm habe Plato die Einführung der Ideen, und diesen Erklärungen mit P. (S. 890) dadurch auszuweichen, dass nun Archytas selbst zum Sokratiker, wo nicht gar (S. 884) zum Platoniker gemacht wird, ist der halsbrechendste Ausweg, der eingeschlagen werden konnte, den aber allerdings eine Ansicht nicht zu scheuen hatte, die es umgekehrt auch wagt, den Plato mit der Ideenlehre das ganze Princip seines Systems von Früheren entlehnen zu lassen.

Zu S. 120, Z. 6 v. u. Den genaueren Beweis hiefür hat schon Ritter Gesch. d. pyth. Phil. S. 67 f. und Gesch. d. Phil. I, 377 f. er-

schöpfend geführt, und auch was Petersen in d. Zeitschr. f. Alterthumswissenschaft III. 1836, S. 873 ff. bemerkt, um die Aechtheit dieses Fragments, sowie des verwandten bei Stobäus Ecl. I, 722 f. zu retten, hat mich so wenig, als Hermann (Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 291) davon zu überzeugen vermocht. Dass es »unmöglich sei, den Platonischen und Aristotelischen Sprachgebrauch in diesem Fragment wegzuläugnen«, giebt auch P. zu, sucht diesen Umstand jedoch durch die Annahme unschädlich zu machen, dass die Fragmente des Stobäus den Aristotelischen Auszügen aus Archytas entnommen seien, in welche sich diesem Ausdrücke aus seinem eigenen philosophischen Sprachgebrauch eingemischt haben, wogegen ein anderer Theil der anstössigen Terminologie aus Metaph. VIII, 2 (1043, a, 21) als ursprünglich Archyteïsch nachgewiesen werden soll. Das Letztere nun muss als ganz verfehlt erscheinen, sobald man in dieser Stelle die eigenen Erklärungen des Arist. von dem aus Archytas Angeführten zu unterscheiden weiss, und was die erstere Annahme betrifft, wer wird es irgend glaublich finden, dass Arist. seine Auszüge in dorischem Dialekt gemacht haben sollte, wenn er doch zugleich so frei mit seinem Original umgieng, dasselbe in seine eigene Terminologie zu übersetzen? Aber es ist ja auch gar nicht allein der Sprachgebrauch, der hier anstössig ist, sondern ebensosehr oder noch mehr der Inhalt. Wem freilich die Annahme keine Schwierigkeit macht, dass schon Archytas die Platonische Ideenlehre und mit ihr die Unterscheidung des *αἰσθητὸν*, *δοξαστὸν*, *νοητὸν*, ja schon die Aristotelische, so sichtbar erst aus einer Fortbildung des Platonischen Princips hervorgegangene, und den tiefsten Grund des Aristotelischen Systems betreffende Unterscheidung der Form und Materie gekannt habe, mit dem lässt sich schwer streiten; um so mehr hätte uns aber ein solcher zu erklären, wie die Philosophie von Archytas bis auf Aristoteles überhaupt noch eine Geschichte gehabt haben soll. — — Die Dissertation von Hartenstein: de Archytae Tarentini fragmentis kenne ich nur aus Petersen's ebenerwähnter Abhandlung.

S. 122, Z. 3 v. u. l. statt *ἐπὶ* — *εἰς*

Zu S. 132, Z. 5 v. u. Einen weitern Beweis für den Einfluss des Pythagoräismus auf Alkmäon giebt seine Lehre von der Seele. S. Arist. de an. I, 2. 405, a, 29: *Ἀλκμαίων — φησὶν αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ* u. s. w. vgl. was ebd. S. 404, a, 16 über die pythagoräische Lehre gesagt ist.

S. 202, Z. 2 l. st. endlich noch — weiter

S. 216, Z. 4 v. u. l. st. *οὐδὲν μᾶλλον* — *οὐθὲν ἧττον.*

S. 222, Z 7 f. l.: als den ursprünglichen dagegen den allgemein logischen Gegensatz des Seins und Nichtseins, der aber freilich wieder mit dem physikalischen u. s. w.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zeller, Eduard,

Die Philosophie der Griechen eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung

Bd.: 1

Tübingen 1844

Ph.u. 571 m-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047452-1